La Iglesia de la Trinidad. Una panorámica histórica

Domingo García Guillén

Enviado: enero de 2011
Versión definitiva: enero de 2011

Resumen: El Concilio Vaticano II (LG 4) define la Iglesia como «un pueblo unido por la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo»; a partir de esta formulación, original de Cipriano de Cartago, la eclesiología del posconcilio habla con frecuencia de «Iglesia de la Trinidad». Se trata, por tanto, de una perspectiva nueva y tradicional al mismo tiempo, cuya historia no ha sido estudiada suficientemente. El presente trabajo se propone marcar los hitos fundamentales de la visión trinitaria de la eclesiología, desde sus orígenes hasta nuestros días.

Palabras clave: Historia de la eclesiología, Misterio, Ecclesia de Trinitate

The Church of Trinity. A historical outlook

Abstract: Vatican II (LG 4) defines the Church as «a people united by the unity of Father, Son and Holy Spirit»; from this formulation, native to Cyprian of Carthage, post-Council ecclesiology often talks about «Church of Trinity». It is, therefore, a new and traditional perspective at the same time, whose history has not been enough studied. This paper aims to mark the basic milestones of the Trinitarian view of ecclesiology, from its origins until today.

Keywords: Ecclesiology History, Mystery, Ecclesia de Trinitate

El sintagma *Ecclesia de Trinitate* (la Iglesia de la Trinidad) se ha hecho popular en la teología del posconcilio: no en vano, la constitución conciliar *Lumen Gentium* relaciona el misterio de la Iglesia (LG 1) con el misterio de Dios (LG 2-4); la Iglesia es, según la expresión de Cipriano, que cita el Concilio, «un pueblo unido por la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo». El texto conciliar suscita en el lector avispado una constatación

paradójica: sin duda, la visión trinitaria de la Iglesia puede calificarse de «tradicional», habida cuenta de la cita de Cipriano (a la que acompañan, en nota, referencias de Agustín y Juan Damasceno). Por otro, la historia de la redacción del texto conciliar muestra que, en los primeros esquemas, no era ésta la visión predominante de la Iglesia. Una visión tradicional, por tanto, que LG recupera con la intensidad propia del descubrimiento de algo nuevo.

Nos proponemos esbozar una historia de la fundamentación trinitaria de la Iglesia; el esbozo nos exime de la exhaustividad, aunque no del esfuerzo de seguir la pista a un tema escurridizo, camuflado entre otros, aunque presente a lo largo de la historia de la teología. Hasta donde sabemos, se trata de una historia que apenas se ha escrito[1], aunque nos serviremos abundantemente del generoso material que ofrecen las grandes historias de la eclesiología[2]; nuestra exposición tendrá mucho de *dossier*, de reunión de materiales dispersos, en orden a una propuesta sistemática.

Comenzaremos por la patrística, que vio florecer una hermosa eclesiología trinitaria, en una época en que la Iglesia, más que como objeto de reflexión, se percibía como el sujeto que reflexiona (1). A continuación, centraremos nuestra atención en los más de mil años de historia que van del final de la edad patrística al final de la ilustración. En estos años, más que hablar de la presencia de una eclesiología trinitaria, constataremos su práctica ausencia, profundizando en las razones que lo explican (2). El siglo XIX conocerá el nacimiento de la eclesiología como disciplina teológica y encontraremos prometedores desarrollos de su fundamento trinitario; prestaremos especial atención a la eclesiología de Adrien Gréa que, en gran medida, fue un adelantado a su tiempo (3). En el siglo XX («el siglo de la Iglesia») atendemos a dos grandes teólogos que subrayan con fuerza el

[1] Como únicas excepciones, contamos con las aportaciones parciales de F.G. Clancy, «Trinity and Ecclesiology: The Need for a Patristic Ressourcement», en: D. Marmion–G. Thiessen (ed.), *Trinity and Salvation. Theological, Spiritual and Aesthetic Perspectives*, Peter Lang, Bern 2009, 11-64 (esp. las páginas dedicadas a la patrística, 12-27) y de G. Canobbio, «La Trinità e la Chiesa», en: O.F. Piazza (ed.), *La Trinità e la Chiesa. In dialogo con Giacomo Canobbio*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2006, 25-77 (con una buena exposición de algunos autores del XIX y el Vaticano II en las pp. 37-52).

[2] Cf. A. Antón, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas* I-II, BAC-Estudio teológico de San Ildefonso, Madrid-Toledo 1986-1987; Y. Congar, *Eclesiología. Desde San Agustín hasta nuestros días*, BAC (Historia de los dogmas, III/3cd), Madrid 1976; P. V. Dias–P. T. Camelot, *Eclesiología. Escritura y patrística hasta San Agustín*, BAC (Historia de los dogmas, III/3ab), Madrid 1978; P. Tihon, «La Iglesia», en: H. Bourgeois–B. Sesboüé–P. Tihon (ed.), *Los signos de la salvación*, Secretariado Trinitario (Historia de los dogmas, 3), Salamanca 1996, 259-424.

origen trinitario de la Iglesia: Yves Congar y Henri de Lubac (4). La fundamental contribución de estos autores permite que, por primera vez en la historia, un Concilio conecte el misterio de la Iglesia con el misterio de Dios; haremos, así pues, un examen detenido de la eclesiología trinitaria del Vaticano II (5). Por último, bajo la amplia denominación de «teología posconciliar», realizaremos un examen de los proyectos eclesiológicos de los últimos años, a fin de verificar la presencia (o no) de la raíz trinitaria de la Iglesia. Lo haremos en tres ámbitos: el diálogo ecuménico, los tratados eclesiológicos cuya estructura es trinitaria, examinando al final otras obras que, partiendo del misterio de la Trinidad o el de la Iglesia, consideran la relación entre ambos Misterios (6).

1. **La Iglesia de los Padres**

Desde sus orígenes, la comunidad eclesial ha vivido su propia existencia como un don de Dios; su razón de ser no se encuentra en el capricho humano, sino en la voluntad del Padre, que envía a su Hijo y su Espíritu para la salvación del mundo (cf. Ga 4, 4-6). Con fuerza lo mostraba Clemente Romano a los cristianos de Corinto, que habían cuestionado el ministerio eclesiástico: «Los apóstoles nos anunciaron el Evangelio de parte del Señor Jesucristo; Jesucristo fue enviado de parte de Dios. Así pues, Cristo de parte de Dios, y los Apóstoles de parte de Cristo. Los dos envíos sucedieron ordenadamente conforme a la voluntad de Dios»[3]. De modo similar, Ignacio de Antioquía presenta a Dios Padre como el «obispo invisible», al que hacen presente los obispos de la Iglesia[4], y compara la comunión episcopal con la comunión del Hijo con el Padre[5].

Existe, por tanto una clara conciencia de ser la Iglesia de la Trinidad; una conciencia viva y precisa, aunque muy poco teorizada[6], que vemos

[3] Clemente Romano, *A los Corintios*, 42, 1 (*FP* 4, 125). Se pueden añadir las hermosas palabras de Tertuliano, que dice de la *regula fidei*: «esa regla que las iglesias nos han transmitido de parte de los apóstoles, los Apóstoles de parte de Cristo, Cristo de parte de Dios» Tertuliano, *De praescriptione haereticorum* 37, 1 (*FP* 14, 275).

[4] Cf. Ignacio de Antioquía, *A los Magnesios* 3, 1–2. 6, 1 (*FP* 1, 129-131); *A Policarpo* inscr (*FP* 1, 183). En este último texto, también Jesucristo es presentado como obispo. Tomo las referencias de la edición de J. J. Ayán en *Fuentes Patrísticas*, cf. *FP* 1, 84-85.

[5] Cf. Ignacio de Antioquía, *Efesios* 3, 2 (*FP* 1, 107).

[6] Cf. L. Bouyer, *La Iglesia de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu*, Studium, Madrid 1973, 19; P. Faynel, *La Iglesia* I, Herder, Barcelona 1974, 145-146; H. de Lubac, *Meditación sobre la Iglesia*, Encuentro, Madrid 1980, 23-33; P. Tihon, «La Iglesia», 272-273.

emerger, de cuando en cuando, en testimonios diversos. De ello dan testimonio las imágenes de Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu, con hondas raíces bíblicas[7]; de no menor relevancia trinitaria son otras imágenes de la Iglesia, como el edificio y la plantación.

Pablo y Pedro describen la Iglesia como una edificación, construcción o edificación (cf. 1 Co 3, 9-15; 1 Pe 2, 4-6). La carta a los Efesios concibe esta edificación en perspectiva trinitaria: «estáis edificados sobre el cimiento de los apóstoles y profetas, y el mismo Cristo Jesús es la piedra angular, en quien todo el edificio, bien trabado, va creciendo hasta formar un templo consagrado al Señor, y en quien también vosotros vais formando conjuntamente parte de la construcción, hasta llegar a ser, por medio del Espíritu, morada de Dios» (Ef 2, 20-22). En otra carta a los Efesios, la de Ignacio de Antioquía, se resalta aún más la intervención de cada uno de los Tres en la edificación de la Iglesia: «Sois piedras del templo del Padre, dispuestos para la edificación de Dios Padre, elevadas a lo alto por la máquina de Jesucristo, que es la cruz, y ayudados del Espíritu Santo que es la cuerda. Vuestra fe es vuestra cabria; y el amor, el camino que os conduce a Dios»[8].

La imagen de la «plantación» hunde sus raíces en textos del AT que presentan a Israel como «siembra de Dios» (Is 60, 21; 61, 2) y a Dios como viñador (cf. Is 5); en el NT, esta viña es la Iglesia y el hijo de su dueño, Jesucristo (cf. Mt 21, 33-43). Pablo se refiere a la Iglesia como el campo de Dios, que sólo Él cuida y hace crecer, frente a los predicadores que se limitan a regar y plantar (cf. 1 Co 3, 5-9). El mismo tema aparece, en forma negativa, en las exhortaciones de Ignacio de Antioquía:

> Huid de esos malos retoños que dan un fruto mortal. Si alguien lo gusta, muere al instante. Pues ésos no son plantación del Padre. En efecto, si lo fueran, aparecerían las ramas de la cruz, y su fruto sería incorruptible. Por medio de ella [la cruz] os llama en su pasión a que

El gnosticismo valentiniano, en cambio, elaboró una reflexión acerca de la relación entre Trinidad e Iglesia, hablando de una Iglesia altísima formada por los primeros eones, cf. A. Orbe, *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, Ciudad Nueva-Pontificia Università Gregoriana, Madrid-Roma 1994, 176-185.

[7] Cf. las referencias que ofrece LG 2-4 y el Catecismo de la Iglesia Católica, nn. 781-801.

[8] Ignacio de Antioquía, *Efesios* 9, 1 (*FP* 1, 112). La dinámica trinitaria de los escritos del mártir queda bien subrayada por F. Bergamelli, «Dal Padre al Padre. Il Padre come principio e termine del Cristo e del cristiano in Ignazio di Antiochia», *Sal.* 62 (2000) 421-431, publicado también en *StPatr* 37 (2001), 168-176.

> seáis sus miembros. La cabeza no puede ser engendrada sin los miembros, pues Dios ha prometido la unión que es Él mismo[9].

A medida que la fe trinitaria se haga más y más explícita, será posible encontrar textos que relacionen la Iglesia no sólo con alguna de las divinas personas, sino con la Trinidad. Enumeramos algunos de ellos que proporcionan preciosos materiales para una radicación trinitaria de la Iglesia[10].

1.1. *El cristianismo norteafricano*

En las florecientes iglesias del Norte de África, encontramos numerosos testimonios de una fundamentación trinitaria de la Iglesia: Tertuliano, Cipriano, Agustín y Fulgencio de Ruspe. Añadiremos, como apéndice, a Jerónimo.

1) El genial TERTULIANO (160-220) ofrece varios ejemplos de la relación entre Trinidad e Iglesia: en su tratado *Sobre el Bautismo* (escrito en torno al 200), afirma que al mencionar la Trinidad (en la fórmula bautismal) se incluye también la Iglesia, pues «donde están los Tres, Padre, Hijo y Espíritu Santo, allí está la Iglesia, que es el cuerpo de los Tres»[11]; el bautismo es único, como hay un solo Dios y una sola Iglesia[12]. De modo similar, en su tratado sobre la oración muestra que al decir «Padre», incluimos también al Hijo y a la Madre, la Iglesia; el nombre de Madre está incluido en los de Padre e Hijo, y en ambos se deja entrever la Madre[13]. Además de estos textos (escritos en su etapa católica), podemos señalar alguno de su etapa

---

[9] IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *A los Tralianos* 11, 1 (*FP* 1, 145). Cf. IDEM, *A los Filadelfios* 3, 1 (*FP* 1, 161). Sobre esta imagen, contamos con un espléndido trabajo, del que hemos tomado los ejemplos, cf. J. DANIÉLOU, «Die Kirche: Pflanzung des Vaters. Zur Kirchenfrömmigkeit der frühen Christenheit», en: J. DANIÉLOU–H. VORGRIMLER (ed.), *Sentire Ecclesiam*, Fs. H. Rahner, Herder, Freiburg im Breisgau 1961, 92-103.

[10] Para un elenco completo de los textos patrísticos que fundamentan la *Ecclesia de Trinitate*, cf. H. SCHÜTTE, *Kirche im ökumenischen Verständnis. Kirche des dreieinigen Gottes*, Lembeck, Paderborn–Frankfurt 1991; F.G. CLANCY, «"Ecclesia de Trinitate" in the Latin Fathers. Inspirational source for Congar's ecclesiology», en: D.V. TWOMEY–L. AYRES (ed.), *The mystery of the Holy Trinity in the Fathers of the Church*, Four Courts, Dublin 2007, 161-193; IDEM, «Trinity and Ecclesiology: The Need for a Patristic Ressourcement», 11-64.

Sobre la eclesiología patrística, cf. las síntesis de H. J. VOGT, «Eclesiología», en: A. DI BERARDINO (ed.), *Diccionario patrístico y de la antigüedad cristiana* I, Sígueme, Salamanca 1991, 652-660; A. VICIANO, «Eclesiología», en: A. DI BERARDINO–G. FEDALTO–M. SIMONETTI (ed.), *Literatura patrística*, San Pablo, Madrid 2010, 521-543.

[11] TERTULIANO, *De baptismo* 6, 2 (*SCh* 35, 75,13-15).

[12] Cf. *Ibidem* 15, 1 (*SCh* 35, 87,10-12).

[13] Cf. TERTULIANO, *De oratione*, 2, 16 (*CSEL* 20, 182,5-7).

montanista: allí, las alusiones trinitarias se utilizan con un fin completamente diverso: si antes sostenía la necesidad de la Iglesia para la vida cristiana, pretende ahora mostrar que el perdón de los pecados no corresponde a los sacerdotes, sino a Dios mismo, que es Espíritu; la Iglesia que perdona los pecados no es, entonces, la Iglesia jerárquica, sino la Iglesia del Espíritu, que actúa en los espirituales, puesto que «la Iglesia, propia y principalmente es el Espíritu, en el que está la Trinidad de la única divinidad, el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo. El que congrega la Iglesia es Aquél que, según el Señor, consiste en tres personas»[14].

2) Sin abandonar la Cartago del siglo III, encontramos testimonios en Cipriano. A él se debe el texto que cierra LG 4, definiendo a la Iglesia como «un pueblo unido por la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo». De la obra de Cipriano se cita únicamente la frase final, sin que las circunstancias de la afirmación se tomen demasiado en cuenta[15]; para nuestro propósito, en cambio, es necesario conocer texto y contexto. Pertenece al comentario de Cipriano a la oración del Señor, concretamente a la petición «perdona nuestras deudas, como nosotros perdonamos»[16]. No podemos esperar el perdón de Dios si nosotros mismos no perdonamos a los demás, afirma el obispo apoyándose en diversos textos bíblicos (cf. Mt 18, 32; 1 Jn 1, 8-10; Mt 7, 2; Mc 11, 25). El perdón incluye, para Cipriano, mantener la unidad y la paz eclesial, y restaurarla cuando se rompe. Tal es la conducta que se espera de un cristiano, que ha vuelto a nacer como Hijo de Dios en el bautismo:

> Dios ha dispuesto que en su casa habiten los pacíficos, los que tienen un solo corazón y una sola alma; y quiere que una vez renacidos, perseveremos en lo que hemos llegado a ser gracias al segundo nacimiento. Por tanto, los que hemos empezado a ser hijos de Dios, permanezcamos en la paz de Dios, y los que tenemos un solo Espíritu, tengamos también una sola alma y un solo corazón. De quien está enemistado, Dios no acepta ni siquiera un sacrificio. Por ello le ordena que vuelva

[14] Tertuliano, *De pudicitia*, 21, 16 (*SCh* 394, 274,75-78). Del perdón de los pecados se habla a continuación, cf. *Ibidem*, 21, 17 (*SCh* 394, 274,79-84). El montanismo de Tertuliano explica que Henri de Lubac se resista a poner su testimonio al nivel de Orígenes: cf. H. de Lubac, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, Encuentro, Madrid 1988, 85, nota 24. Congar, en cambio, sí establece la comparación, cf. Y. Congar, «Propiedades esenciales de la Iglesia», en: J. Feiner–M. Löhrer (ed.), *Mysterium Salutis* IV/1, Cristiandad, Madrid 1975, 371-516.547-609 (422, nota 116).

[15] Cf. G. Canobbio, «Unità della Chiesa, Unità della Trinità», en: F. Chica Arellano–S. Panizzolo–H. Wagner (ed.), *Ecclesia tertii millenii advenientis*, Fs. A. Antón, Piemme, Casale Monferrato 1997, 29-45 (30-32).

[16] Cf. Cipriano, *De oratione dominica*, 22-24 (*CSEL* 3/1, 283–285).

> desde el altar a reconciliarse primero con el hermano (cf. Mt 5, 24), ya que Él se muestra propicio sólo ante las plegarias de los pacíficos. El mayor sacrificio para Dios es nuestra paz, nuestra fraterna concordia, un pueblo reunido en virtud de la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo[17].

En su tratado sobre la unidad de la Iglesia, Cipriano establece una profunda relación entre la paternidad de Dios y la maternidad eclesial, como lo había hecho el Tertuliano católico: «No puede ya tener a Dios por Padre quien no tiene a la Iglesia por Madre»[18]. Tan sólo unas líneas más adelante lo vemos ahondar en la raíz trinitaria de la unidad eclesial:

> Dice el Señor: «Yo y el Padre somos uno» (Jn 10, 30). Y está escrito además del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo: «Los tres son uno» (1 Jn 5, 7). Y, ¿cree alguien que esta unidad, que proviene de la firmeza de Dios y que está vinculada a los misterios celestes, puede romperse en la Iglesia y escindirse por conflicto de voluntades opuestas? Quien no mantiene esta unidad, tampoco mantiene la ley de Dios, ni la fe en el Padre y el Hijo, ni la vida y la salvación[19].

De ambos textos se deduce que la unidad de la Iglesia procede de la misma unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Las disensiones de los cristianos no son capaces de apagar el don de Dios, pero sí de oscurecer su manifestación en la Iglesia; además, quien no mantiene la unidad eclesial muestra que no tiene fe en los Tres de quienes brota el misterio de la Iglesia.

3) La fecundidad de la reflexión eclesiológica del cristianismo norteafricano había de alcanzar su cima dos siglos después de Tertuliano y de Cipriano. Agustín de Hipona (354-430) nos ofrece valiosos ejemplos de eclesiología trinitaria[20]. Citaremos tres de estos textos.

El primero lo encontramos en el libro cuarto *Sobre la Trinidad* (ca. 416), con una hermosa lectura eclesiológica de Jn 17, 20-22. La petición de

---

[17] Cipriano, *De oratione dominica*, 23 (*CSEL* 3/1, 284,22–285,5). Traducción *BPa* 12, 127.

[18] Cipriano, *De catholicae ecclesiae unitate*, 6 (*CSEL* 3/1, 214,23-24; *BPa* 12, 77). En las cartas encontramos afirmaciones similares: «¿Cómo puede estar con Cristo quien no está con su esposa ni en su iglesia?» *Epistula* 52, 1 (*CSEL* 3/2, 617,14-16). Más referencias en P. Tihon, «La Iglesia», 291, nota 92.

[19] Cipriano, *De catholicae ecclesiae unitate*, 6 (*CSEL* 3/1, 215,4-10) Traducción en *BPa* 12, 77-78.

[20] Para una primera aproximación a la eclesiología de Agustín, cf. T. J. van Bavel, «Iglesia», en: A. Fitzgerald (ed.), *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*, Monte Carmelo, Burgos 2001, 664-674; Y. Congar, *Eclesiología*, 2-10; P. Tihon, «La Iglesia», 300-303. Expone su eclesiología trinitaria D. Puskaric, «La Chiesa e il mistero trinitario nella predicazione di S. Agostino», *Aug.* 19 (1979) 487-506.

Jesús al Padre («que todos sean uno, Padre, lo mismo que tú estás en mí y yo en ti») muestra que el Hijo, por su doble consustancialidad, es «mediador entre Dios y los hombres, Hijo del hombre, igual al Padre por su divina unidad, hermano nuestro por participación de naturaleza, nuestro intercesor ante el Padre»[21]. A continuación, describe Agustín cómo se reproduce en la Iglesia la unidad que hay entre el Padre y el Hijo:

> No dijo: «Para que yo y ellos seamos uno»; aunque, como cabeza de la Iglesia, y ésta como cuerpo suyo, pudo muy bien decir: «Para que yo y ellos seamos, no una esencia, sino unidad moral», pues cabeza y cuerpo forman un solo Cristo. Mas para indicar su consustancialidad con el Padre (ya en otro pasaje había dicho: *Yo y el Padre somos uno*, cf. Jn 10, 30) en su género, es decir, en la consustancial paridad de naturaleza, anhela también que los suyos sean una misma cosa, pero en Él, porque en sí mismos no lo pueden ser, distanciados como están entre sí por diversidad de placeres, concupiscencias y lacras de pecado; y de ahí que su purificación es obra del Mediador, para que sean unidad en Él, no sólo en cuanto a la naturaleza humana, que un día será igualada a los ángeles, sino incluso por unión de voluntades, pues aspiran a la misma bienandanza, fusionados en unidad de espíritu por el fuego aglutinante de la caridad [...] Como el Padre y el Hijo son uno en unidad de esencia y amor, así aquellos de quienes el Hijo es mediador ante Dios no sólo sean uno en virtud de la identidad de naturaleza, sino también en unidad de amor[22].

El *Sermón* 71, citado por el Concilio Vaticano II como testimonio de eclesiología trinitaria[23], fue pronunciado en 417-418. El perdón de los pecados, muestra Agustín, es obra propia del Espíritu Santo, pero no son ajenos a esta acción ni el Padre ni el Hijo:

> Puesto que en la remisión de los pecados se destruye y elimina el reino del espíritu dividido en sí mismo, la sociedad de unidad de la Iglesia de Dios, fuera de la cual no se da la remisión de los pecados, es como obra propia del Espíritu Santo; pero cooperan el Padre y el Hijo, puesto que el Espíritu Santo es en cierto modo la sociedad del Padre y del Hijo. El Hijo y el Espíritu Santo no tienen en común al Padre, pues no es Padre de ambos; el Padre y el Espíritu Santo no tienen en común al Hijo, pues no es hijo de ambos; en cambio, el Padre y el Hijo tienen en común al Espíritu Santo, pues es Espíritu único de ambos[24].

---

[21] Agustín, *De Trinitate* IV, 8,12 (*CCL* 50, 177; BAC 39, 297).
[22] Agustín, *De Trinitate* IV, 9,13 (*CCL* 50, 177; *BAC* 39, 298-299).
[23] Cf. LG 4, nota 3.
[24] Agustín, *Sermo* 71, 33 (BAC 441, 341).

El último texto agustiniano que estudiamos pertenece al *Enchiridion ad Laurentium* (ca. 421-423). Este tratado, con el subtítulo *Sobre la fe, la esperanza y la caridad*, se ocupa del Credo y del Padrenuestro, en los que aparecen las tres virtudes[25]. Agustín se fija en la confesión del Espíritu Santo que aparece en el Símbolo; antes incluso de hablar de la divinidad del Espíritu, explica por qué tras su mención aparece inmediatamente la Iglesia:

> Después que hemos confesado a Jesucristo, Hijo de Dios y único Señor nuestro, según corresponde a la brevedad del Símbolo, añadimos que creemos también en el Espíritu Santo, para que se complete aquella Trinidad, que es Dios; a continuación se menciona la santa Iglesia […] El recto orden de nuestra Confesión exigía que la Iglesia apareciese unida a la Trinidad, como al inquilino su casa, como a Dios su templo y como al fundador su ciudad. Aquí la Iglesia ha de entenderse en toda su universalidad, no sólo aquella que peregrina en la tierra, alabando el nombre de Dios desde la salida del sol hasta su ocaso y cantando un cántico nuevo después de la antigua cautividad, sino también aquella otra que siempre ha estado unida a Dios en los cielos desde que fue fundada, y que no experimentó el mal de su caída, manteniéndose inmutablemente feliz en los santos ángeles, y que ayuda, como conviene, a la parte que aún peregrina; porque ambas serán una sola Iglesia por la participación de la eternidad, como ya lo son ahora por el vínculo de la caridad, la cual fue toda ella ordenada para adorar al único Dios. De aquí que ni toda ella ni parte alguna de la misma quiere ser honrada en lugar de Dios, ni quiere tampoco adorar como Dios a cosa ninguna que pertenezca al templo de Dios, formado de dioses que crea el Dios increado[26].

El texto que acabamos de citar subraya que el misterio de la Iglesia brota del misterio trinitario, salvándola de quedar reducida a la realidad eclesial visible; esta iglesia visible, por lo demás, comenzó a perfilarse en los mismos albores de la humanidad, en aquella «Iglesia desde Abel» de la que habló el Concilio Vaticano II (cf. LG 2)[27].

4) Fulgencio de Ruspe (ca. 462-532) continúa la lucha de Agustín contra el pelagianismo. En la obra que dirige a Mónimo, un cristiano de

[25] Cf. Agustín, *Enchiridion ad Laurentium* 7, 2 (*BAC* 30, 469-471).

[26] Agustín, *Enchiridion ad Laurentium* 56, 15 (*BAC* 30, 543-545).

[27] Cf. J. Beumer, «Die Idee einer vorchristlichen Kirche bei Augustinus», *MThZ* 3 (1952) 161-175 y, sobre todo, los trabajos de Y. Congar, «Ecclesia ab Abel», en: H. Reding (ed.), *Abhandlungen über Theologie und Kirche*, Fs. Karl Adam, Patmos, Düsseldorf 1952, 79-108; Idem, *L'Ecclesiologie du Haut Moyen Age*, Cerf, Paris 1968, 68-69.

Cartago, Fulgencio introduce un tercer elemento entre la unidad trinitaria y la unidad de la Iglesia: el misterio eucarístico.

> En ningún momento pedimos con mayor oportunidad esta construcción espiritual del Cuerpo de Cristo, que se realiza en la caridad, que cuando, por el mismo Cuerpo de Cristo que es la Iglesia, es ofrecido en el sacramento del pan y del vino el cuerpo mismo y la sangre de Cristo. Y por eso pedimos que, por la misma gracia, en virtud de la cual la Iglesia se ha convertido en el cuerpo de Cristo, todos los miembros, fundados sólidamente en la caridad, perseveren en la unidad de este Cuerpo. Con justa razón pedimos que esto se realice en nosotros por el don del Espíritu, que es el único Espíritu del Padre y del Hijo: pues la santa y natural unidad, igualdad y caridad en la Trinidad, que es el único y verdadero Dios, santifica a quienes adopta confiriéndoles la unanimidad[28].

5) A los escritores norteafricanos mencionados, cabe añadir un autor que no procede de esta área geográfica y que es difícil de clasificar: Jerónimo (347-419). Se le suele incluir en la lista de los «padres latinos», por la lengua en la que escribe, aunque residió muchos años en Oriente. Discípulo de Gregorio Nacianceno en Constantinopla, pasó gran parte de su vida en Palestina.

Nos interesa destacar dos textos de san Jerónimo. El primero pertenece a una breve homilía a los neófitos, datable en torno al 386, que durante algún tiempo se atribuyó a san Agustín. En un contexto explícitamente bautismal (instruyendo a los recién bautizados), pone en relación las aguas (de las que han renacido los neófitos) y la confesión trinitaria que acontece en el sacramento. Al hilo del Salmo 41, 2 («Igual que el ciervo anhela los manantiales de agua, así ¡oh Dios! te anhela mi alma»), Jerónimo compara las fuentes que los ciervos anhelan con las tres fuentes de la Iglesia: el Padre, el Hijo y el Espíritu:

> Propio es de los ciervos despreciar el veneno de las serpientes; es más: con sus hocicos las hacen salir de sus madrigueras para matarlas y descuartizarlas; y cuando el veneno de ésta comienza a arder en su interior, no llega a causarles la muerte, pero despierta en ellos una ardiente y devoradora sed; entonces anhelan los hontanares y en aquellas purísimas aguas extinguen el ardor de ese veneno. Del mismo modo que esos ciervos ansían las fontanas, así también nuestros ciervos que, apartándose del Egipto de este mundo, hicieron perecer

[28] Fulgencio de Ruspe, *Ad Monimum* I, 2,2 (*PL* 65, 190-191). Traducción de H. de Lubac, *Catolicismo*, 279.

> al faraón en sus propias aguas y dieron en el bautismo muerte a todo su ejército, después de exterminar al diablo, anhelan las fuentes de la Iglesia, al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. *Que el Padre es fuente* está escrito en Jeremías (2, 13): «Me rechazaron a mí, fuente de agua viva, y se excavaron aljibes agrietados incapaces de contener el agua». A propósito del Hijo podemos leer en otro pasaje: «Abandonaron la fuente de la sabiduría» (Bar 3, 12). En fin, en relación con el Espíritu Santo se afirma: «Quien beba del agua que yo le diere, brotará en él un manantial que manará agua hasta la vida eterna» (Jn 4, 13ss), frase que el evangelista aclara a continuación apostillando que, con estas palabras, el Salvador se refería al Espíritu Santo (cf. Jn 7, 39). Con esto se ratifica con toda claridad que los tres manantiales de la Iglesia representan el misterio de la Trinidad[29].

Interesante es también un fragmento de su comentario a Miqueas (392). El gran filólogo que era Jerónimo examina las distintas versiones antiguas del texto del profeta; se fija en la versión que ofrecen los LXX de Miq 1, 11: «la que habita bien en sus ciudades, no ha salido la que habita en Saanán». Jerónimo compara la situación de los que están en la Iglesia con los herejes y los que están fuera de ella, en un texto que recuerda mucho a uno de Orígenes que leeremos más adelante.

> En mi opinión, estas palabras significan lo siguiente: Vosotros, que os mostráis altaneros en Gat y Bachim y en vano intentáis construir una casa que da la risa, esparcid polvo sobre vosotros y haced penitencia, ya que habéis querido exprimir un vino detestable y construir una casa contraria a Dios. En cambio, la Iglesia de Cristo, que habita bien y posee iglesias en el mundo entero, está unida por la unidad de espíritu y posee las ciudades de la ley, de los profetas, del Evangelio y de los apóstoles; no ha salido de sus fronteras, es decir, de las Sagradas Escrituras, sino que conserva el territorio inicial, porque habita en Saanán, nombre que, como hemos dicho, Símaco traduce por abundancia; tiene, en efecto, al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, en quienes están todas las gracias espirituales y todas las virtudes. Por eso se le dice: Haya paz en tu virtud y abundancia en tus torreones (Sal 121, 7). En cambio vosotros, herejes y dogmas contrarios que vivís *al lado de* Saanán, es decir, al lado de la Iglesia abundante, lamentaos, porque habéis construido una casa que da la risa y habéis pisado el lagar de la soberbia; pero no habéis construido vuestra casa en las Escrituras, sino en las proximidades de las Escrituras, y una casa que no sólo

[29] Jerónimo, *In psalmum xli ad neophytos* (PL 40, 1205; BAC 593, 985-987). En cursiva, texto no traducido en la edición BAC. Otra traducción en la *Liturgia de las Horas según el rito romano* III, Coeditores Litúrgicos, Barcelona 1998[5], 367-368.

> causa risa, sino también pena y lágrimas. Por eso añade: Llorad la casa que está junto a ella, o sea, junto a Saanán[30].

1.2. *La tradición alejandrina*

Junto a los testimonios procedentes del Norte de África, son notables las aportaciones de los teólogos de la tradición alejandrina, con Orígenes a la cabeza. Éste, comparando la situación de los pecadores y de los cristianos, afirma: «El pecador habita en el desierto; en cambio, quien mora en la Iglesia, que está llena de la Santísima Trinidad, éste habita la faz de la tierra, que es la Iglesia»[31].

1) El cristianismo alejandrino desarrolló una teología de las hipóstasis que a menudo le enfrentó con las tendencias unitarias. Así ocurre con Eusebio de Cesarea (†339) que dedicó muchas energías a combatir la teología de Marcelo de Ancira, a quien llamaba «el nuevo Sabelio». En el texto que nos interesa, Eusebio quiere mostrar que los textos en que el Hijo proclama su unidad con el Padre (cf. Jn 10, 30.38; 14, 9) no pueden entenderse como si Padre e Hijo fueran una misma persona. Así pues, cuando el Señor reza por sus discípulos al Padre, pidiendo que todos sean uno con la unidad que tienen el Padre y el Hijo,

> muestra que el Padre está en Él de la misma manera que Él quiere que el Padre esté en nosotros, pero no porque Él y el Padre sean una misma hipóstasis. Como el Padre lo hizo a Él partícipe de su gloria, Él quiere hacer partícipes a sus discípulos, imitando al Padre […] Así pues, el Padre y el Hijo son una sola cosa respecto a la comunión de la gloria y, al hacer partícipes a sus discípulos, los juzga dignos de la unión con Él[32].

2) Unos años después, encontramos a Gregorio Nacianceno (330-390) que reúne, en una sola persona, cualidades que le permiten una fundación trinitaria de la Iglesia: Teólogo (que habla del misterio de Dios, no sólo de su economía) y Pastor; cantor de la Trinidad y obispo de Nacianzo y Constantinopla[33]. El Nacianceno dedicó numerosos esfuerzos al

---

[30] Jerónimo, *Commentarium In Michaeum* I (PL 25, 1162; BAC 606, 781-783). El texto en cursiva es modificación nuestra de la traducción de la BAC.

[31] Orígenes, *Selecta in Psalmum* XXIII, 1 (PG 12, 1265).

[32] Eusebio de Cesarea, *De ecclesiastica theologia* III, 19,3-4 (*GCS* 14, 180,23-32).

[33] Sobre su eclesiología, cf. E. Bellini, *La Chiesa nel mistero della salvezza in san Gregorio Nazianzeno*, La Scuola Cattolica, Venegono Inferiore 1970; C. Hartmann, «Aus einem Funken das

anuncio de la Trinidad «perfecta», en la que al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo se les concede la misma adoración y gloria[34]; el objetivo de su predicación y actividad pastoral fue convertir al pueblo en «perfecto adorador de la Trinidad perfecta»[35]. La confesión de la Trinidad une a cristianos de pueblos diversos y lejanos[36] y la lucha contra los herejes tiene un único fin: conseguir que ellos adoren también a la Trinidad[37].

Es la Trinidad misma quien reúne a su Iglesia y hace superar las divisiones[38]; en su ministerio como presbítero y obispo, Gregorio debió afrontar la división eclesial en numerosas ocasiones. Una de las primeras tuvo lugar en sus años como ayudante de su padre en Nacianzo: todo había surgido cuando Gregorio el Viejo, poco versado en sutilezas teológicas, estampó su firma en una confesión de fe cuya ortodoxia no convencía a los monjes de la comunidad. Ante la división, su brillante hijo se vio obligado a intervenir; su *Discurso* 6 celebra la paz entre el obispo y sus monjes. La división, comienza diciendo, desaparece cuando los cristianos ponen a Dios en el centro: «ahora que pertenecemos a la Trinidad, hemos llegado a tener una misma naturaleza, una misma alma, una misma dignidad»[39]. Los cristianos tienen sobrados ejemplos de concordia: la misma Trinidad, los ángeles, el orden mismo del cosmos. Respecto a los ángeles afirma que «reciben su unidad de la loable y santa Trinidad, y de ella también su esplendor. Pues también Ella [la Trinidad] es una… no menos por la concordia [ὁμόνοια] que por la identidad de sustancia»[40]. Ante tal ejemplo, invita el Nacianceno a imitar la concordia divina: «acojámonos unos a otros, abracémonos, seamos de verdad una sola cosa, imitemos al “que ha derribado el muro que nos separaba” y que por su sangre ha reunido y pacificado todo»[41].

himmlische Licht: Gedanken zur Ekklesiologie Gregors von Nazianz», en: J. Arnold–R. Berndt–R.M.W. Stammberger (ed.), *Väter der Kirche. Ekklesiales Denken von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Fs. Hermann Josef Sieben, Schöningh, Paderborn 2004, 217-239.

[34] Hemos hablado de ello en nuestra tesis doctoral, cf. D. García Guillén, *«Padre es nombre de relación». Dios Padre en la teología de Gregorio Nacianceno*, Pontificia Università Gregoriana (Analecta Gregoriana, 308), Roma 2010, 14. 267. 314.

[35] Gregorio Nacianceno, *Or* 21, 37 (*SCh* 270, 192,19).

[36] Cf. Idem, *Or* 34, 6 (*SCh* 318, 206,5-8).

[37] Cf. Idem, *Or* 41, 8 (*SCh* 358, 330-332,11-13.16-19). Cf. también *Or* 26, 19 (*SCh* 284, 270,1-5).

[38] Cf. Idem, *Or* 25, 33 (*SCh* 284, 180-182,5-18).

[39] Idem, *Or* 6, 4 (*SCh* 405, 130,10-11).

[40] Idem, *Or* 6, 13 (*SCh* 405, 154,7-11). En otros textos se afirma que la concordia eclesial honra a la Trinidad, cf. *Or* 6, 12 (*SCh* 405, 154,25-32); *Or* 22, 14 (*SCh* 270, 252,18-20); *Or* 23, 4 (*SCh* 270, 286,5-8).

[41] Idem, *Or* 6, 21 (*SCh* 405, 172-174,1-4). Las referencias bíblicas son Ef 2, 14 y Col 1, 20. Cf. también *Or* 6, 14 (*SCh* 405, 156,1-2).

La moderna eclesiología de comunión ha tomado del Nacianceno bellas expresiones de la comunión trinitaria («como tres soles que se penetran mutuamente formando una única fusión de luz»[42]); aunque algunos han empleado (erróneamente) estos textos para negar la monarquía de Dios Padre o relativizar la jerarquía eclesiástica[43], creemos que el Nacianceno puede aportar mucha luz a la eclesiología contemporánea[44].

3) La oración de Cristo al Padre (cf. Jn 17, 20-21) constituye uno de los pasos obligados de una eclesiología trinitaria, como hemos observado ya en Agustín. Cirilo de Alejandría (378-444) se pregunta cómo ha de realizarse en los cristianos la unión por la que el Señor oró[45]. La respuesta que ofrece es doble: comienza presentando esta unión como «concordia [ὁμόνοια]» que imita la unidad sustancial de la Trinidad[46]. Se trata, así pues, de una unión moral. Seguidamente, ofrece Cirilo una segunda interpretación, hablando de una unión «en cierto modo natural» de los hombres con Dios y entre sí. Es evidente que la única unión natural entre Dios y el hombre se ha producido en Jesucristo «para que, habiendo unido… en sí mismo cosas que por naturaleza están muy divididas y distantes por semejanza natural entre ellas, hiciese al hombre partícipe de la divina naturaleza»[47]. Sobre la humanidad del Verbo reposaba el Espíritu, que había «volado» de la carne humana tras el pecado de Adán[48]; desde Cristo, el Espíritu puede volver a reposar sobre los hombres:

> Se ha extendido también a nosotros mismos la comunión y la permanencia del Espíritu, habiéndose iniciado por medio de Cristo y en Cristo el primero, cuando es considerado como nosotros, es decir, hombre, ungido y santificado, aunque es por naturaleza Dios, en tanto que procedía del Padre, santificando Él con el propio Espíritu el pro-

[42] *Or* 31, 14 (*SCh* 250, 302,8-9).

[43] Cf. B. Fulford, «"One Commixture of Light": Rethinking some Modern Uses and Critiques of Gregory of Nazianzus on the Unity and Equality of the Divine Persons», *IJST* 11 (2009) 172-189; D. García Guillén, *«Padre es nombre de relación»*, 222-229.

[44] Cf. P. Molac, «Purificación y santidad: una perspectiva de "comunión" según san Gregorio de Nacianzo. Aproximación a partir del discurso 40», *ScrTh* 41 (2009) 833-842.

[45] Seguimos el excelente estudio de G. Hernández Peludo, *Cristo y el espíritu según el «In Ioannis Evangelium» de San Cirilo de Alejandría*, UPSA (Plenitudo Temporis, 11), Salamanca 2009, 452-459.

[46] Cf. Cirilo de Alejandría, *In Ioannem* XI, 11 (PG 74, 556-557A).

[47] Cirilo de Alejandría, *In Ioannem* XI, 11 (PG 74, 557D). Traducción de G. Hernández Peludo, *Cristo y el espíritu*, 454.

[48] Cf. G. Hernández Peludo, *Cristo y el espíritu*, 59-72.

> pio cuerpo y a toda criatura hecha por medio de Él, a la que convenga ser santificada[49].

Poco más adelante, muestra Cirilo el dinamismo trinitario de nuestra unión con el Padre por Cristo en el Espíritu:

> Como la potencia de la santa carne hace concorpóreos a aquellos en los que está, pienso que del mismo modo el único Espíritu de Dios, que habita indivisible en todos, los conjunta en unidad espiritual. Por eso el bienaventurado Pablo nos exhortaba de nuevo: *Soportándoos unos a otros, esforzaos en guardar la unidad del Espíritu en el vínculo de la paz; un solo cuerpo y un solo Espíritu, como también habéis sido llamados en una misma esperanza de vuestra vocación. Un Señor, una fe, un bautismo. Un Dios y Padre de todos que está sobre todos y a través de todos y en todos* (Ef 4, 2-6). Pues siendo uno el Espíritu que habita en nosotros, uno será también el Dios y Padre de todos, conjuntando por medio del Hijo en la unidad entre ellos y consigo mismo a los que participan del Espíritu[50].

La unidad de la Iglesia por la que Cristo oró no procede del esfuerzo humano por imitar la unidad divina: es la acción del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo la que une a la Iglesia. En Cristo, por la encarnación y la eucaristía; en el Espíritu que habita en ellos sin dividirse; finalmente, en el Padre, que por medio del Hijo reúne y conjunta («συνέχων») entre sí y con Él mismo a los que participan del Espíritu[51].

4) Al final de la era patrística, Juan Damasceno (ca. 650-750) nos ofrece una escueta síntesis de eclesiología trinitaria: «Creemos en la Iglesia de Dios, una, santa, católica y apostólica, en la que somos instruidos. También aquí conocemos al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, y somos bautizados en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo»[52].

---

[49] Cirilo de Alejandría, *In Ioannem* XI, 11 (PG 74, 557D-560A). Traducción de G. Hernández Peludo, *Cristo y el espíritu*, 454.

[50] Cirilo de Alejandría, *In Ioannem* XI, 11 (PG 74, 561AB). Traducción inédita de Gaspar Hernández Peludo, a quien agradecemos habérnosla facilitado. Otra versión puede verse en la edición castellana de la *Liturgia de las Horas según el rito romano* II, Coeditores Litúrgicos, Barcelona 1998^5, 758.

[51] Esta expresión recuerda el inicio de LG, que afirma que «la Iglesia es en Cristo como un sacramento o signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG 1). El Concilio no cita aquí el pasaje de Cirilo; sí lo hace, en cambio, SC 48, donde se habla de la participación activa de los fieles en la Eucaristía, invitándolos a perfeccionarse, «por Cristo Mediador, en la unidad con Dios y entre sí».

[52] Juan Damasceno, *Adversus Iconoclastas* (*PG* 96, 1358D), citado en LG 4. Traducción de J. M. Alonso «Ecclesia de Trinitate», 152.

Los textos señalados – aunque diversos en su contexto temporal y geográfico – actúan como teselas de un mosaico que nos ofrece un testimonio consistente: los cristianos de la antigüedad consideraban la Iglesia como don de Dios. Más allá de la armonía de las voluntades, de los proyectos y deseos humanos, percibían que la unidad de la Iglesia tiene como fuente la misma unidad trinitaria, la comunión del Padre y el Hijo y el Espíritu Santo. Con Orígenes, creen que la Trinidad habita en la Iglesia; con el primer Tertuliano y con Cipriano, consideran ambas inseparables; en los sacramentos – en especial, el bautismo y la eucaristía – encuentran la acción continua de los Tres sobre los creyentes. El misterio de Dios es, para la Iglesia, fuente y modelo de unidad; pero no en el sentido platónico de una Iglesia celeste que proyecta su sombra en la terrena[53]: es la comunión concreta de los cristianos, la vida diaria de la Iglesia, la que manifiesta el don recibido de Dios y lo hace visible a los no creyentes; con los textos de Cipriano hemos constatado que la división de los cristianos es capaz de oscurecer la manifestación visible de la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.

2. **Del Medievo a la Ilustración**

La edad patrística ha dejado una rica herencia eclesiológica[54]; no faltarán autores que, en la alta edad media, continúen haciendo teología al estilo de los Padres, y pensando la Iglesia sobre las huellas de aquellos. Es el caso de la tradición monástica: Beda el Venerable o Ambrosio Autperto (s. VIII) siguen leyendo la Escritura al modo de Ambrosio, Agustín o Gregorio Magno; en pleno siglo XII, Bernardo de Claraval acentuará con fuerza que la Iglesia tiene raíces en el plan divino: «De caelis duxit originem»[55]. Ruperto de Deutz (†1129) leerá el *Hexaemeron* patrístico en clave trinitaria: en el periodo que va de la creación de la luz a la caída de Adán, descubre Ruperto la obra propia del Padre; de la caída a la pasión del segundo Adán, la obra del Hijo; de la pascua de Cristo hasta la consumación final, la obra propia del Espíritu Santo[56].

[53] Es cierto que esta relación entre la Iglesia celeste y la terrestre (aunque no necesariamente en clave platónica) se encuentra en algunos autores, cf. las citas que ofrece P. Tihon, «La Iglesia», 275-276 especialmente en la nota 21 y S. Folgado Flórez, *Teoría eclesial en el Pastor de Hermas*, Ciudad de Dios, San Lorenzo del Escorial 1979, 73-99. Puede añadirse Clemente de Alejandría, *Stromata* IV,8,66 (GCS 15, 278,10-21). No es ésta, sin embargo, la tendencia general.

[54] Cf. P. Tihon, «La Iglesia», 307-309.

[55] Bernardo de Claraval, *De consideratione* III, 4 (PL 182, 769).

[56] Para una profundización en los aspectos expuestos, cf. Y. Congar, *Eclesiología*, 23-24. 73-76. 77-84. 94-95.

Sin embargo, fuera de los monasterios (y, a menudo, también dentro de ellos) la Iglesia se verá obligada a clarificar su propia identidad frente a otras instancias, como la sociedad civil, los estados y sus príncipes. El contexto en que la Iglesia se ve obligada a reflexionar sobre sí misma no favorece en absoluto una eclesiología teológica, menos aún una reflexión que considere su origen trinitario.

Tomamos ahora en consideración una época muy extensa en la historia de la Iglesia: desde los inicios del Medievo (s. VII-VIII) hasta el final de la Ilustración (s. XVIII). Reducir más de mil años de vida y reflexión a unas pocas páginas es tarea imposible. Leemos con rubor el reproche que el eclesiólogo Antón realiza a Congar, juzgando insuficientes las apenas cien páginas que el dominico francés dedica al segundo milenio de la eclesiología[57]. La crítica de Antón nos alcanza más aún a nosotros, que dependemos de datos tomados de otros. Asumiendo tales límites, consideramos legítimo esbozar algunas razones que permiten explicar la ausencia del elemento trinitario en la eclesiología del periodo expuesto. En primer lugar, el derecho asumió (casi totalmente) la responsabilidad de hacer un discurso sistemático acerca de la Iglesia; aunque hubo reflexión teológica, ésta se había desarrollado mucho menos que la teología trinitaria: ésta es la segunda razón. La tercera es el predominio del elemento cristológico en la eclesiología latina, en detrimento de la pneumatología, que la ortodoxia no dudará en calificar de «cristomonismo». Por último, en directa dependencia de las anteriores, cabe señalar la fuerte acentuación del elemento exterior y visible de la Iglesia, en confrontación con la teología de la Reforma.

1) En ninguna de las *Summae* medievales encontramos un tratado eclesiológico; tampoco en la mejor de ellas, la de Tomás de Aquino, a pesar de la riqueza de su visión de la Iglesia[58]. La reflexión sobre la naturaleza de la Iglesia ocupará a los canonistas, que elaboran una noción de Iglesia en la que no faltan elementos bíblicos y teológicos, aunque predomina lo jurídico: «una eclesiología jurídica, consistente sobre todo en tesis de derecho público eclesiástico, y que será, por tanto, una eclesiología clerical»[59]. El fruto maduro de esta eclesiología jurídica será, en el siglo XII, el decreto de

[57] Cf. A. Antón, *El misterio de la Iglesia* I, xx.

[58] Cf. I. Andereggen, «San Tommaso d'Aquino», en: G. Occhipinti (ed.), *Storia della Teologia*, 2: *Da Pietro Abellardo a Roberto Bellarmino*, Dehoniane, Roma–Bologna 1996, 137-187 (aquí 183-185); A. Antón, *El misterio de la Iglesia* I, 100-104; Y. Congar, *Eclesiología*, 141-146.

[59] Y. Congar, *Eclesiología*, 57-58.

Graciano[60], donde el rasgo clerical aparece con fuerza en la afirmación de dos «géneros» de cristianos: los clérigos y los laicos[61]. Los primeros tratados eclesiológicos, surgidos de los siglos XIII y XIV, con autores como Santiago de Viterbo, Juan de París o Egidio Romano, se centran mucho más en defender la autoridad pontificia que en definir teológicamente la Iglesia[62]. Así pues, incluso cuando surja un tratado específicamente teológico sobre la Iglesia, el elemento jurídico seguirá teniendo un peso importante.

2) La Iglesia antigua se había ocupado, principalmente, del dogma trinitario y cristológico; el misterio eclesial apenas había sido objeto de una reflexión sistemática, menos aún de declaraciones magisteriales. El distinto grado de desarrollo de la teología trinitaria y la eclesiología se observa con claridad en un fragmento de uno de los primeros tratados teológicos sobre la Iglesia, la *Summa de Ecclesia* del dominico Juan de Torquemada (1388-1468):

> La unidad de la Iglesia, como su ser, es el efecto común de toda la Trinidad. Porque, según san Agustín y el bienaventurado Dionisio, las obras exteriores son el efecto indiviso y común de toda la Trinidad. Sin embargo, la unidad de la Iglesia puede ser, bajo diversos aspectos, apropiada a cada una de las Personas. A veces es apropiada al Padre, porque es principio de toda la deidad. Ahora bien, la unidad tiene razón de principio… Otras veces, la unidad de la Iglesia es apropiada al Hijo; porque por la naturaleza que ha tomado es, a título especial, cabeza de la Iglesia. Hay, en efecto, conformidad de naturaleza entre Él y los miembros de la Iglesia… Y todavía vemos que la unidad de la Iglesia es apropiada al Espíritu Santo, al cual son apropiadas, como lo muestra san Agustín, la conexión, la unión, la comunión[63].

A primera vista, podría decirse que este pasaje se encuentra en continuidad con las afirmaciones de los Padres sobre la relación entre unidad trinitaria y unidad eclesial. Sin embargo, hay algunas diferencias en cuanto al modo de pensar Trinidad e Iglesia. En la tradición patrística – ciñéndonos al escueto elenco que hemos presentado antes – se procede de la Trinidad

[60] Cf. *Ibidem*, 62-65. 86-90.

[61] «Duo sunt genera Christianorum. Est autem genus unum [...] ut sunt clerici [...] Aliud uero est genus Christianorum ut sunt laici» *Decretum Gratiani*, c. 7, c. XII, q. 1, en E. Friedberg–E. L. Richter (ed.), *Corpus Iuris Canonici* I, Leipzig 1879, 678.

[62] Cf. P. Faynel, *La Iglesia* I, 151.

[63] Juan de Torquemada, *Summa de Ecclesia* I, 56. Traducción de J. M. Alonso, «Ecclesia de Trinitate», 159. El tratamiento teológico de la Iglesia se concentra en el libro I, mientras que los libros II y III atienden a las estructuras eclesiales de gobierno, cf. Y. Congar, *Eclesiología*, 210-211.

a la Unidad: el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son un solo Dios. En cambio, el dominico español va de la Unidad trinitaria a la apropiación; partiendo de la unidad de la Iglesia como efecto común de los Tres, procura después la acomodación (o apropiación) de este efecto común a cada una de las personas. Otra diferencia se encuentra en el modo de entender la Iglesia: si los Padres hablaban de la vida cotidiana y concreta de la Iglesia como manifestación de la unidad trinitaria, Torquemada se refiere a la Iglesia universal, contemplada en abstracto. Con todo, es necesario reconocer a Torquemada el esfuerzo realizado por elaborar una fundamentación trinitaria de la Iglesia. No fue ésta la tendencia general.

3) El camino histórico de la eclesiología latina la impulsó a primar el elemento cristológico, o más precisamente la relación de la Iglesia con el Hijo. Para algunos autores ortodoxos, el cristocentrismo de la eclesiología latina la llevó a olvidar el lugar del Espíritu Santo: se convirtió, entonces, en «cristomonismo» o «cristologismo»[64]. Y. Congar se hizo eco de las acusaciones ortodoxas, y aunque las considera injustas[65], reconoce la tendencia latina a acentuar lo cristológico por encima de lo pneumatológico[66], como puede observarse en el desarrollo medieval de dos cuestiones teológicas: la Eucaristía y la gracia capital de Cristo[67].

En la Edad Patrística es posible encontrar testimonios significativos de la acción del Espíritu Santo en la Eucaristía. Isidoro de Sevilla distingue entre el momento del sacrificio (la consagración de los dones) y el momento de la santificación, que hace de la eucaristía un sacramento, en virtud del Espíritu que habita en la Iglesia. El descuido de la pneumatología eucarís-

---

[64] Nissiotis habla de «cristomonismo». Referencias en Y. Congar, «Pneumatologie ou 'Christomonisme' dans la tradition latine?», *EThL* 45 (1969) 394-416 (394, nota 1). La expresión «cristologismo» es de D. Staniloae, «Trinitarian Relations and the Life of the Church», en: Idem, *Theology and the Church*, St. Vladimir's Seminary Press, New York 1980, 11-44 (13).

[65] «Nous croyons ces critiques exagérées et insuffisamment fondées» Y. Congar, «Pneumatologie ou 'Christomonisme'», 395.

[66] «Même si l'accusation de "christomonisme" nous apparaît tellement grosse que nous devons la récuser, nous ne pouvons que tirer profit d'un retour critique sur notre tradition latine» *Ibidem*, 396. En otro lugar, Congar demuestra que la tradición latina ha hablado del Espíritu Santo en diversos tratados teológicos, aunque sin un tratado específico, cf. Y. Congar, «Espíritu Santo en teología católica», en: Idem (ed.), *Vocabulario ecuménico*, Herder, Barcelona 1972, 182-194.

[67] El artículo de Congar («Pneumatologie ou 'Christomonisme'»), cuyo razonamiento seguiremos, se divide en estas dos cuestiones: *Teología sacramentaria, especialmente eucarística* (396-407); *La teología de la gracia capital de Cristo* (407-415). Fue publicado también en el homenaje a Gerard Philips: *Ecclesia a Spiritu Sancto Edocta (LG 53)*, Fs. G. Philips, Duculot (BETL 27), Gembloux 1970, 41-63.

tica parece comenzar en las controversias del siglo XI con Berengario de Tours; frente al simbolismo de éste, Humberto de Silva Cándida propone un realismo fuerte que acentúa exclusivamente la presencia de Cristo en el sacramento. En adelante, el efecto de santificación del sacramento no se atribuye al Espíritu, sino a la presencia de Cristo. A esto se añadirá la dirección que toma la teología de la conversión eucarística: la epíclesis pierde importancia, mientras el relato de institución va ganando terreno y se atribuye al sacerdote la transformación de los dones en cuerpo y sangre de Cristo.

La tendencia a destacar la raíz cristológica de la Iglesia descuidando la pneumatología, se acentúa por la teología de la «gracia capital» de Cristo, cuyos temas tienen mucho en común con una eclesiología. La Iglesia, cuerpo místico de Cristo, hace visible la gracia que brota de su cabeza; no hay, afirma Congar, un equivalente del cuerpo místico de Cristo que pueda aplicarse al Espíritu Santo. La acción de Cristo en su Iglesia es propia del Verbo, mientras que la acción del Espíritu (salvo algunos intentos meritorios) no pasará de constituir una apropiación, una acción común de los Tres que se ajusta mejor a la santidad propia del Espíritu.

En su historia de las ideas eclesiológicas, señalará Congar que la eclesiología de los siglos XIII y XIV será predominantemente cristológica, no pneumatológica[68]. Los que subrayan la acción del Espíritu en la Iglesia son minoría (un ejemplo es Hugo de San Víctor), o lo hacen en confrontación con la iglesia institucional: así ocurre con Joaquín de Fiore, que contempla la historia de la humanidad en tres edades, amparada cada una bajo el predominio de una de las personas divinas: la plena manifestación de la edad del Espíritu, protagonizada por los monjes y contemplativos, conlleva la relativización de la Iglesia institucional y del clero, protagonista de la edad del Hijo[69].

4) Esta tendencia a acentuar casi exclusivamente la dimensión cristológica de la Iglesia, irá acompañada de otra opción que tampoco favorecerá una eclesiología trinitaria: la importancia que la Reforma protestante otorga al elemento interior de la Iglesia, hace surgir una apologética eclesiológica

[68] Cf. Y. Congar, *Eclesiología*, 97.163.

[69] Soy consciente de no hacer justicia al rico pensamiento del abad Joaquín. Para su eclesiología remito a Y. Congar, *Eclesiología*, 126-129. En lo relativo a su teología trinitaria, bibliografía actualizada en L. F. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2010[4], 323, nota 103.

que insistirá fuertemente en el elemento exterior y visible. El texto más significativo se debe a Roberto Belarmino (1542-1621):

> Para que pueda uno ser declarado de esta verdadera Iglesia, de la que hablan las Escrituras, no creemos que haya de exigirse de él ninguna virtud interior. Basta la profesión exterior de la fe y la comunión de los sacramentos, cosas que pueden constatar los sentidos. En efecto, la Iglesia es una comunidad de hombres tan visible y palpable como la comunidad del pueblo romano, o el reino de Francia, o la república de Venecia[70].

La importancia que se otorga al elemento exterior irá unida, de modo consciente o inconsciente, a la identificación espontánea entre, por un lado, la dimensión cristológica de la Iglesia y sus aspectos visibles e institucionales y, por otro, la dimensión pneumatológica, reducida a lo interior y carismático. En adelante, la visión católica de la Iglesia será predominantemente cristológica, frente a una eclesiología reformada que acentúa la relación con el Espíritu a despecho del elemento cristológico[71]. Así pues, en el ámbito católico, una fundamentación trinitaria de la Iglesia no será posible hasta que no se produzcan dos cambios significativos: una adecuada articulación entre el elemento visible y el invisible, y la construcción de una pneumatología sólida[72].

3. **La recuperación del tema en el siglo XIX**

En los albores del siglo XIX dos teólogos católicos alemanes cambiarán para siempre la teología de la Iglesia: Johann Adam Möhler (1796-1838) y Mathias-Josef Scheeben (1835-1888)[73]. Antes de examinar la eclesiología del siglo XIX, prestamos atención a estas figuras mayores.

---

[70] Roberto Belarmino, citado en B. Forte, *La Iglesia de la Trinidad*, 54-55. La visibilidad y la ausencia de una perspectiva trinitaria es destacada también por H. Fries, «Cambios en la imagen de la Iglesia y desarrollo histórico dogmático», en: J. Feiner–M. Löhrer (ed.), *Mysterium Salutis* IV/1, Cristiandad, Madrid 1975, 231-296 (268-269). Es evidente que la eclesiología de Belarmino no se limita a los aspectos externos de la Iglesia, cf. A. Antón, *El misterio de la Iglesia* I, 879-893. Sin embargo, como reconoce el mismo Antón, ésta es la imagen que de él se ha difundido.

[71] Cf. B. Sesboüé, *Por una teología ecuménica*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1999, 229-234.

[72] Sólo un historiador tan riguroso y perspicaz como Congar podía denunciar que algunas devociones sustituyeron al Espíritu Santo en la piedad popular católica, cf. Y. Congar, *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 1983, 188-194.

[73] Cf. M. Naro, «"Ecclesia de Trinitate": al di là di uno slogan», en: R. La Delfa (ed.), *La Chiesa tra teologia e scienze umane. Una sola complessa realtà*, Roma 2005, 97-113 (98). Este trabajo ha sido recogido sin apenas variaciones en el artículo «Trinità e Chiesa», en: G. Calabrese – P. Goyret – O.F. Piazza (ed.), *Dizionario di ecclesiologia*, Roma 2010, 1465-1475..

a) **Johann Adam Möhler**: con *La unidad en la Iglesia* (1825)[74] nos encontramos con la primera eclesiología teológica y sistemática propiamente dicha; su contacto directo con las fuentes (en especial, los Padres) le permiten una nueva visión de la Iglesia, contemplada no desde fuera, sino desde dentro (*vom Innern aus*); en pleno romanticismo, habla de una Iglesia que es vida, que puede experimentarse personalmente. Con todo, esta primera obra de juventud combate la unilateralidad cristológica de la eclesiología de la época con una fuerte acentuación de la acción del Espíritu en la Iglesia. Así opina Congar[75], que tenía en gran estima esta obra[76]. Su estudio sobre Atanasio (1827) ayudará a Möhler a comprender la importancia de la dimensión cristológica de la Iglesia y el lugar que en ella ocupa el papa. De este modo, la síntesis eclesiológica de su *Simbólica* (1832)[77] es más equilibrada: allí, según Congar, «la Iglesia aparece vinculada a la institución del Verbo encarnado y considerada como unión de lo humano y de lo divino según una estructura de encarnación»[78]. En perspectiva católica, la Iglesia es

> la sociedad visible de todos los creyentes fundada por Cristo; en esta sociedad, bajo la dirección del Espíritu de Cristo mismo, por medio de un apostolado ordenado por Él y de duración perpetua, se continúan hasta el fin de los tiempos y las actividades que Él desarrolló durante su vida para la santificación y salvación de los hombres; y en ella, todos los pueblos, en el curso de los tiempos, son reconducidos a Dios[79].
>
> La Iglesia visible es el Hijo mismo de Dios que continúa apareciendo entre los hombres en forma humana, se renueva constantemente y eternamente se rejuvenece; es la permanente encarnación del Hijo de

[74] Traducción española: *La Unidad en la Iglesia o el principio del catolicismo expuesto según el espíritu de los Padres de la Iglesia de los primeros siglos*, Eunate/EUNSA, Pamplona 1996.

[75] Cf. Y. Congar, «El Espíritu Santo y el cuerpo apostólico, realizadores de la obra de Cristo», en: Idem, *Ensayos sobre el Misterio de la Iglesia*, 121-168 (166-167); Idem, *Eclesiología*, 263. Más tajante en la primera obra citada, Congar matiza más en la segunda.

[76] Congar quiso que la colección de ensayos eclesiológicos *Unam Sanctam*, fundada por él, se iniciara con una nueva traducción francesa de *Die Einheit in der Kirche*. Por razones editoriales, la obra de Möhler fue el segundo número de la serie, publicándose *Chrétiens desunis* de Congar con el número uno.

[77] Traducción española: *Simbólica o exposición de las diferencias dogmáticas de católicos y protestantes según sus públicas profesiones de fe*, Cristiandad, Madrid 2000.

[78] Y. Congar, *Eclesiología*, 263-264.

[79] J. A. Möhler, *Simbólica* §36,5 (383-384). Tanto en Möhler como Scheeben, § indica el párrafo y sección, entre paréntesis las páginas de la traducción citada.

> Dios, razón por la que también los creyentes son llamados en la sagrada Escritura «cuerpo de Cristo»[80].

La unilateralidad pneumatológica de la juventud cede aquí el paso a una afirmación clara del elemento visible de la Iglesia: el primer texto citado, que acaba refiriéndose a la salvación, continúa afirmando que «cosa tan grande, tan importante y trascendental está encomendada a una congregación *visible* de hombres, a una sociedad que *entra por los ojos*»[81]. ¿A qué obedece tal énfasis en destacar el elemento visible y humano de la Iglesia? Conviene recordar que la *Simbólica* emplea un método de contraste, patente ya en el subtítulo: *exposición de las diferencias dogmáticas de católicos y protestantes*; frente a la acentuación luterana de «la Iglesia invisible», la concepción católica de la Iglesia impide separar lo divino y lo humano, «pues lo divino no existe para nosotros sin lo humano, siquiera lo humano no sea eso en sí mismo, sino como instrumento y manifestación de lo divino»[82]. La visibilidad de la salvación es el rasgo distintivo de la eclesiología católica en la perspectiva que ofrece la *Simbólica*: no se trata, como podría pensarse a primera vista, de que Möhler haya sustituido el pneumatocentrismo de *La Unidad* por un cristomonismo en la *Simbólica*. Un rasgo de la pneumatología eclesiológica de esta última obra es, precisamente, la visibilidad de la acción del Espíritu. Tomamos la hermosa formulación de los profesores Rodríguez y Villar:

> En la *Simbólica* el Espíritu Santo se rige por el principio fundamental de que lo divino está vinculado a lo visible; la acción del Espíritu se adapta al «principio de encarnación», mostrándose ya de manera visible y perceptible en Pentecostés: «no quiso el Espíritu venir sólo interiormente, como si hubiera de formar sólo una comunidad invisible. Como el Verbo se hizo *carne*, así también Él vino en forma sensible y entre poderosos movimientos perceptibles a los sentidos, como un viento impetuoso»[83].

b) **Mathias-Josef Scheeben:** «misterio» es un concepto central en el pensamiento del teólogo de Colonia; así lo testimonia el título de una de sus

[80] *Ibidem* §36,7 (384-385).

[81] *Ibidem* §36,6 (384). Variamos levemente la traducción «que *se* entra por los ojos».

[82] *Ibidem* §36,8 (385). Para la presentación del concepto luterano de Iglesia invisible, Cf. *Ibidem* §46 (450-452).

[83] P. Rodríguez-J. R. Villar, «Introducción» a J. A. Möhler, *Simbólica*, 63. El texto entre comillas corresponde a *Simbólica* §37,1 (386).

obras más conocidas, *Los Misterios del cristianismo* (1865)[84]. La Iglesia, para Scheeben, es un misterio[85], como lo son la Trinidad, Cristo o la Eucaristía. Hablando de él, afirma Congar:

> Su fuerza es situar a la Iglesia dentro del conjunto de los misterios sobrenaturales: el misterio de la Santísima Trinidad… el de la encarnación, visto dentro del propósito de Dios de asumir las realidades corporales dentro de la economía de salvación, de unir lo visible y lo invisible. [Esta estructura de encarnación] debe ser animada por el Espíritu Santo: la Iglesia es «una especie de encarnación del Espíritu Santo». Scheeben tiene una pneumatología eclesiológica: el Espíritu Santo opera en las estructuras puestas por el poder de Cristo Rey[86].

Por eso, aun afirmando con fuerza la visibilidad de la Iglesia, Scheeben se resiste a «concebir el ser de la Iglesia de un modo excesivamente exterior, *según la analogía de otras sociedades humanas* […] La fe descubre en la Iglesia infinitamente más. Por la fe vemos en la Iglesia una institución que no está destinada únicamente a la educación y dirección del hombre natural, sino que da al hombre un nuevo ser y una nueva vida»[87]. Fiel a su método, Scheeben ilumina el misterio de la Iglesia con la luz de los demás misterios cristianos, principalmente el misterio de Cristo, el de la Trinidad y la Eucaristía. El ser de la Iglesia es divino-humano, como el de Jesucristo («el Hombre-Dios»). Como Esposa de Cristo, la Iglesia proporciona hijos a Cristo y a su Padre celestial, conduciéndolos al seno del Padre por medio del Espíritu; por el mismo Espíritu, la Iglesia se une con la Trinidad y representa en la tierra la unidad suprema de los Tres[88]. Por último, incide Scheeben en la relación profunda que existe entre misterio de la Iglesia y misterio eucarístico: «la Iglesia es la comunión más íntima y real de los hombres con el Hombre-Dios, tal como se expresa ésta del modo más real y perfecto en la Eucaristía»[89].

A fin de valorar en su justa medida la contribución eclesiológica de Möhler y Scheeben conviene traer a la memoria los rasgos dominantes de la visión teológica de la Iglesia en el periodo inmediatamente anterior: la

[84] Traducción española: *Los misterios del cristianismo*, Herder, Barcelona 1964.

[85] Cf. *Los misterios del cristianismo* §77 (567-571).

[86] Y. Congar, *Eclesiología*, 271. Hemos traducido del alemán la cita entrecomillada, que corresponde a M. J. Scheeben, *Dogmatik* III, 276, n. 1612. Puede verse también A. Antón, *El misterio de la Iglesia* II, 435.

[87] *Los misterios del cristianismo* §77 (570).

[88] Cf. *Ibidem* primer apéndice al capítulo II (199-200), §77 (571), §78 (574-575), §80 (583).

[89] *Ibidem* §77 (571).

visión predominantemente jurídica, la escasa relación con el misterio trinitario, la acentuación unilateral del aspecto cristológico de la Iglesia (con un cierto descuido de la pneumatología eclesiológica) y la tendencia apologética. En el breve resumen que hemos realizado, queda de manifiesto que Möhler y Scheeben tienen una visión netamente teológica de la Iglesia, que va del interior al exterior; sin olvidar la dimensión apologética, su defensa de la eclesiología católica se basa en argumentos teológicos; por último, al cristocentrismo eclesiológico acompaña un tratamiento adecuado de la pneumatología, así como una apertura trinitaria más que notable.

3.1. *Elementos de eclesiología trinitaria*

Espigando en las historias de la eclesiología, es posible encontrar algunos elementos de eclesiología trinitaria en algunos autores del siglo XIX. Señalamos los que nos parecen más significativos:

1) El alemán Joseph Ernst (1804-1869) comienza sus estudios en Munich (donde tuvo como profesores, entre otros, a Görres y Schelling), aunque pronto se traslada al Colegio Romano, donde se doctora en Filosofía y Teología. A su vuelta a Alemania, será profesor en el seminario de Eichstätt (Baviera), en cuya biblioteca permanece inédito su tratado eclesiológico. Lo conocemos, sin embargo, por el dogmático Erich Naab, que le dedicó su tesis doctoral[90]; también gracias a Naab conocemos la original presentación trinitaria de la Iglesia que realiza Ernst[91].

La Iglesia visible presupone (*bedingt*) la Iglesia «eterna»; para Ernst, la relación entre el origen trinitario de la Iglesia y su realización terrena es análoga a la que existe entre la salvación en acto (ya realizada) y la salvación en curso: el camino histórico de la Iglesia sería, de esta manera, la progresiva realización del plan salvífico en la historia[92]. Significativa es también su

---

[90] Cf. E. Naab, *Das eine große Sakrament des Lebens. Studie zum Kirchentraktat des Joseph Ernst (1804-1869) mit Berücksichtigung der Lehrentwicklung in der von ihm begründeten Schule*, Regensburg 1985. Bibliografía actualizada se encontrará en E. Naab, «Ernst, Joseph», en: F. W. Bautz–T. Bautz, *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* 30 (2009), 367-369.

[91] Cf. E. Naab, «Die Kirche als Bild des dreifaltigen Gottes. Eine Überlegung zum Kirchentraktat des Joseph Ernst», en: H. Hammans–H. Reudenbach–H. Sonnemans (ed.), *Geist und Kirche. Studien zur Theologie im Umfeld der beiden Vatikanischen Konzilien*, Fs. H. Schauf, Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 1991, 277-297.

[92] «Die Erlösung im Werden bedingt also die Erlösung im Sein. Die Kirche in der Zeit bedingt daher die Kirche in der Ewigkeit» J. Ernst, citado en E. Naab, «Die Kirche als Bild des dreifaltigen Gottes», 279.

pneumatología eclesiológica, en la que señala un doble modo de presencia del Espíritu en la Iglesia: en el alma del justo y en los ministros de la Iglesia, a los que capacita para realizar su ministerio[93]; esta última presencia, llega a afirmar, es una acción personal de la tercera persona de la Trinidad, del mismo modo que la Encarnación es propia de la segunda persona. ¿Cuál es la diferencia entre ambas presencias del Espíritu? Ernst dice escuetamente que la diferencia reside en la intensidad, y en la distinta función que laicos y miembros de la jerarquía realizan en la Iglesia[94]; en esta perspectiva, el ministerio sería «la cumbre (Spitze)» de la presencia del Espíritu en la Iglesia. Tales términos parecen insinuar una diferencia meramente cuantitativa o funcional; sin embargo, puede señalarse una diferencia cualitativa, que procede del carácter sacramental que conceden, respectivamente, el Bautismo y el Sacramento del Orden: ambos conceden el Espíritu y ambos sitúan al que recibe el sacramento en un «ordo», una situación especial en la Iglesia[95].

2) Interesante es también la obra del jesuita italiano Carlo Passaglia (1812-1887), profesor en el Colegio Romano y autor de un *De Ecclesia* inacabado. Passaglia relaciona Iglesia y Trinidad mediante el esquema de las cuatro causas aunque, en opinión de Congar, «sin observar un verdadero rigor especulativo en su aplicación. Para él constituye un medio para distribuir su estudio de las relaciones entre la Iglesia, por un lado, y la Trinidad ("teología"), Cristo ("economía") y el Espíritu Santo, por otro; cada uno es, bajo un aspecto, causa eficiente, ejemplar, formal o cuasi formal y final de la Iglesia»[96]. Para Antón, en la obra de Passaglia la fundamentación trinitaria de la Iglesia aparece de dos modos: uno descendente, que presenta la Iglesia como la obra del Padre que es realizada en Cristo y en su Espíritu; y otro ascendente (en la línea de Möhler), en el que el Espíritu une a los fieles con Cristo y, por medio de Cristo, con el Padre[97]. Elementos similares a los de Passaglia se encuentran en su discípulo Clemens Schrader (1820-1875)[98]. De ambos fue alumno M. J. Scheeben.

93 Cf. E. Naab, «Die Kirche als Bild des dreifaltigen Gottes», 281.

94 «Nur in höherer Potenz und zu einem besonderen Zwecke» *Ibidem*, 286.

95 Cf. *Ibidem*, 287.

96 Y. Congar, *Eclesiología*, 270. Cf. también los trabajos de G. Canobbio, «La Trinità e la Chiesa», 37-39; Idem, «La Chiesa e la Trinità nell'opera di Carlo Passaglia», en: G. Canobbio – S. Noceti (ed.), *Ecclesiam intelligere*, Fs. Severino Dianich, Bologna 2004.

97 Cf. A. Antón, *El misterio de la Iglesia* II, 302-303.

98 Cf. H. Schauf, «Die Kirche in ihrem Bezug zum Dreifaltigen Gott in der Theologie des Konzilstheologen Cl. Schrader», en: *Ecclesia a Spiritu Sancto Edocta*, 214-258.

3) Aunque no llegó a redactar el *De Ecclesia*, en la *Dogmática* de HERMANN SCHELL (1850-1906), profesor en Würzburg, encontramos elementos de eclesiología trinitaria. Es cierto que éstos conviven con la carga apologética y la acentuación del aspecto institucional que eran comunes en la época. Sin embargo, la relación entre misterio trinitario y misterio de la Iglesia aparece con claridad en algunos textos:

> La unidad de Dios en la inclusión recíproca de las tres personas es tipo de la unidad de la Iglesia en relación mutua de la multiplicidad de los miembros del único cuerpo de Cristo... Si, según esto, el Espíritu, que es fuente de todos los dones, habita en la Iglesia, también habita en ésta el Señor, que es el fundamento de todos sus ministerios, y el Padre que da eficacia a todos los dones y ministerios, una vez que es él quien comunica el Espíritu y el Señor con todos los dones y ministerios y, por este medio, se da a sí mismo, principio de todo ser[99].

4) Necesaria es también una mirada al magisterio eclesial del siglo XIX. En cuanto al CONCILIO VATICANO I, su eclesiología incompleta (con Garibaldi a las puertas de Roma) es, casi exclusivamente, cristológica. Si en Vaticano II se rechaza el primer esquema *De Ecclesia* por resaltar demasiado el elemento institucional y jerárquico de la Iglesia, ocurrirá aquí exactamente lo contrario: el texto *Supremi Pastoris*[100]*, que tuvo como redactor a Schrader y fue distribuido a los padres el 21 de enero de 1870, recibe críticas por ser demasiado teológico o, más exactamente, por demasiado espiritual. Se prefiere una definición similar a la de Belarmino, que tome como punto de partida los elementos visibles y externos de la Iglesia (ab externis*: Dupanloup)[101].

5) El mejor magisterio eclesiológico del XIX lo encontramos en LEÓN XIII. En numerosas ocasiones, habla de la Iglesia como cuerpo de Cristo[102]; además del principio cristológico, señala, como ningún papa lo había hecho

[99] H. SCHELL, *Katholische Dogmatik* III: *Menschwerdung und Erlösung. Heiligung und Vollendung*, Schöningh, Paderborn 1893, 310. Citado y traducido por A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia* II, 449. Sobre la eclesiología de Schell, cf. *Ibidem*, 447-458.

[100] *Primum Schema Constitutionis De Ecclesia Christi cum animadversionibus in illud a patribus scripto exhibitis*, cf. MANSI, 51, 539-636. El texto consta de quince capítulos y veintiún cánones. Buena parte del texto lo constituyen las notas (553-636).

[101] Cf. A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia* II, 347-350.399.409; Y. CONGAR, *Eclesiología*, 276-277.

[102] Algunos textos al respecto, citados según la edición del *Acta Sanctae Sedis* (*ASS*): *Romanos pontifices*: 13 (1881), 481; *Octobri mense*: 24 (1891), 202; *Provida Matris*: 27 (1894-95), 646; *Egregium sane*: 28 (1894-95), 385; *Satis cognitum*: 28 (1895-96), 710-715. 720; *Divinum Illud*: 29 (1896-97), 654.

antes, la función del Espíritu Santo en la Iglesia, incorporando materiales de la tradición anterior, a los que él otorga rango magisterial: «alma de la Iglesia» (tomado de san Agustín) y «corazón de la Iglesia» (santo Tomás)[103]. Superando la tendencia cristomonista de la época, que contemplaba la Iglesia como continuadora de la encarnación, León XIII ha elaborado una pneumatología eclesiológica. Como afirma el P. Ángel Antón, en la eclesiología del papa Pecci,

> encarnación e Iglesia, son vistas como obra del Espíritu. Este hizo posible la unión de la naturaleza humana con la divina en la persona del Verbo por la encarnación y se ha unido con Él por la unción y guió a Cristo en los varios misterios de su vida. Este mismo Espíritu ha hecho posible el nacimiento de la Iglesia y se ha unido a ella de modo que la conduce y la guía en todos sus actos. Él hace presente en la vida de la Iglesia la vida de Cristo, y esto comprende: conservar en la Iglesia la verdad de Cristo, poner en acto los bienes de la redención y, finalmente, desarrollar todo aquello ya dado en Cristo de una manera germinal, pero que necesita sea anunciado a los hombres según las exigencias del momento histórico[104].

Aun así, la eclesiología de León XIII sigue siendo fuertemente societaria: la acción del Espíritu en la Iglesia sigue supeditada a la de Cristo, y se privilegia la imagen de la *societas perfecta*, frente a la eclesiología del cuerpo de Cristo (presente, aunque en menor medida)[105]. Habrá que esperar al siglo XX para cosechar los frutos de la eclesiología trinitaria que se plantaron en el XIX. Con todo, un fruto temprano (aunque maduro) brota antes de final de siglo: Adrien Gréa.

3.2. *Adrien Gréa: la Iglesia y su divina constitución*

El teólogo francés Adrien Gréa (1828-1917) y su libro *De l'Église et sa divine constitution* (1885) ha sido objeto de numerosos elogios entre los eclesiólogos del posconcilio: Bouyer la considera «precursora» de la teología de la Iglesia local de *Lumen Gentium*[106], Congar la valoró positiva-

[103] Cf. respectivamente *Divinum illud*: 29 (1896-97), 650; *Provida Matris*: 27 (1894-95), 646.

[104] A. Antón, *El misterio de la Iglesia* II, 490.

[105] Cf. F. Rodríguez Trives, «Eclesiocentrismo de León XIII y cuestión social», en: *Vivir en la Iglesia*, Fs. Juan Agulles, Facultad de Teología, Valencia 1999, 269-287 (287).

[106] Bouyer prologa la reedición de 1965: *L'Église et sa divine constitution*, Casterman, Tournai 1965. Citaremos la traducción castellana: *La Iglesia y su divina constitución*, Herder, Barcelona 1968. La cita señalada, *Ibidem*, 14.

mente en repetidas ocasiones[107] y, aunque más tímidamente, también Henri de Lubac[108]. A pesar de valoraciones tan notables, el libro pasó casi desapercibido hasta su reedición de 1965, y su influencia se ha reducido, casi exclusivamente, a la teología de la Iglesia local[109]. Su eclesiología trinitaria aún no ha recibido la atención que merece[110].

Gréa (=G.) inicia su eclesiología dirigiendo la mirada del creyente más allá del elemento visible y temporal de la Iglesia:

> «La santa Iglesia católica es el comienzo» y la razón «de todas las cosas». Su nombre sagrado llena la historia: desde el origen del mundo, los primeros siglos le sirvieron de preparación: los que le siguen hasta el fin de las cosas, estarán llenos de su paso; la Iglesia los atraviesa, y sólo ella da a cada acontecimiento su significación provisional. Pero no está limitada por ellos, como todas las cosas humanas: la Iglesia no termina acá abajo […] ¿Qué es la Iglesia? ¿Qué puesto ocupa en los designios de Dios y entre sus demás obras? ¿Es solamente una sociedad útil a las almas de los hombres y que responde a las necesidades de su naturaleza? ¿No es, con rango distinguido, sino uno de los mil beneficios que ha derramado Dios sobre el mundo? ¿O hay más bien un misterio más profundo en este nombre sagrado de la Iglesia? Sí, así es ciertamente, y este misterio de la Iglesia es el misterio mismo de Cristo. La Iglesia es Cristo mismo[111].

[107] En 1932 escribía: «[Gréa] al demostrar la existencia de un profundo manantial de la sociedad cristiana en la Santísima Trinidad y el hondo sentido, el valor insondable de la jerarquía eclesiástica» Y. CONGAR, *Santa Iglesia*, Estela, Barcelona 1965, 400. Seis años después, señalaba que en la obra «se encuentran, con elementos un tanto antiguos, puntos de vista muy profundos sobre la Iglesia como procedente de la sociedad trinitaria» *Ibidem*, 18. En 1948, considera un acierto que mantenga juntas jerarquía y comunión, cf. Y. CONGAR, *Sacerdocio y laicado*, Estela, Barcelona 1964, 172. Por fin, en su historia de la eclesiología (1970) afirma que Gréa es un *hapax* en la teología de su época, cf. Y. CONGAR, *Eclesiología*, 287.

[108] Cf. H. DE LUBAC, *Paradoja y misterio de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 2002^3, 46.

[109] Cf. S. PIÉ I NINOT, *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Sígueme, Salamanca 2007, 333-334; J. R. VILLAR, *Teología de la Iglesia particular. El tema en la literatura teológica de lengua francesa hasta el Concilio Vaticano II*, EUNSA, Pamplona 1989, 27-32.

[110] De entre la escasa bibliografía, cf. A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia* II, 458-463; P. BROUTIN–A. RAYEZ, «Gréa (Adrien)», *DSp* 6 (1967), 802-808; G. CANOBBIO, «Un esempio dimenticato di ecclesiologia trinitaria: Dom Adrien Gréa (1828-1917)», en: FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE, *L'intelletto cristiano*, Fs. G. Colombo, Glossa, Milano 2004, 315-329; M. SERENTHÀ, «Valutazioni e utilizzo di "De l'Église et sa divine constitution" di Dom A. Gréa dall'anno di pubblicazione a oggi», *ScC* 104 (1976), 339-359.

[111] A. GRÉA, *La Iglesia y su divina constitución*, 23-24.

El origen trinitario de la Iglesia impide explicar su misterio con elementos tomados de las sociedades humanas[112]. Tales expresiones no implican, en absoluto, que G. minusvalore el elemento jerárquico y canónico de la Iglesia. Precisamente, el concepto con el que relaciona el misterio trinitario con la Iglesia es la «jerarquía» u «orden»[113], que se encuentra en Dios mismo, en la Iglesia universal y en la Iglesia particular; cada uno de estos ámbitos tiene su «cabeza» u origen. Así expone él mismo el plan de su obra:

> Dios es cabeza de Cristo, Cristo es cabeza de la Iglesia universal, el obispo es cabeza de su Iglesia particular ; dos grandes temas de estudio: la Iglesia universal, la Iglesia particular, en que se repartirá este trabajo; y por encima, como el tipo y la fuente de que dependen todos los movimientos inferiores, esa eterna sociedad del Padre y del Hijo, de la que procede la Iglesia, en la que tiene su forma y su ejemplar, a la que está asociada y hacia la que se remonta sin cesar como hacia su centro, su bienaventuranza y su consumación[114].

La jerarquía existe, en primer lugar, en Dios mismo. Afirmar que Dios (Padre) es «cabeza» de Cristo (cf. 1 Co 11, 3) no significa que el Hijo sea inferior, sino que procede eternamente del Padre, y de Él ha recibido su ser (cf. Jn 8, 42; 16, 15). El Hijo ha recibido del Padre su ser como Palabra, la Vida y el Poder[115]. En Dios, orden y jerarquía vienen determinados por las relaciones de origen: el Hijo procede del Padre, el Espíritu procede del Padre y del Hijo. Estas relaciones eternas se continúan en las misiones temporales, estableciendo continuidad entre la intimidad de Dios y la economía de salvación[116]. Junto a estas relaciones de origen, es preciso contemplar a los tres en su eterna comunión e igualdad: la Trinidad es «la sociedad eterna del Padre y del Hijo por la comunicación que va del Padre al Hijo y que el Hijo da y hace volver al Padre, y, en esta sociedad, la procesión sustancial del Espíritu Santo, que la consuma»[117]. Esta comunión de los tres se caracteriza como mutua presencia de unas personas en las otras, de *circumincesión* (en griego, *perikhóresis*). Es importante observar que, en un momento teológico en que se destaca fuertemente la unidad de esencia, G. muestra sensibilidad por una teología trinitaria fundada en la persona. Así, aunque sostiene la

[112] «Hay que borrar todas las nociones indignas de nuestra sociedad que tiene su tipo en la sociedad misma del Padre y de su Hijo Jesucristo» *Ibidem*, 142.
[113] Los términos se usan como sinónimos, cf. *Ibidem*, 33, nota 1.
[114] *Ibidem*, 59.
[115] Cf. *Ibidem*, 96-98. Otras expresiones, cf. *Ibidem*, 62.357.
[116] Cf. *Ibidem*, 61-62.
[117] *Ibidem*, 39.

unidad de acción de los Tres en las obras *ad extra*, destaca el lugar de cada una de las personas en la única acción; no habla, como era habitual, de «apropiación» a cada uno de los Tres de la única acción divina, sino de esta mutua presencia de unas personas en las otras. Esta acción de los Tres, una vez más, muestra el orden entre ellos:

> La operación es primeramente toda entera del Padre, que la comunica sin división al Hijo; es también toda entera del Espíritu Santo. El Padre es su primer principio con respecto al Hijo, que la recibe de él. Pero como el Hijo no puede operar sino por cuanto recibe del Padre, el Padre tampoco puede operar sin comunicar al Hijo la totalidad de la operación, de modo que no se puede ni separar a las personas ni invertir el orden que hay en ellas, ni tampoco hacer que la acción se divida entre ellas y les pertenezca por partes distintas[118].

De la afirmación de Dios como cabeza de Cristo, pasa a explicar la capitalidad de Cristo sobre la Iglesia universal (cf. Col 1, 18 y Ef 5, 23)[119]. La continuidad entre el misterio de Dios y el misterio de la Iglesia se encuentra en la misión del Hijo: «en la encarnación el Hijo, enviado por su Padre, vino a buscar a la humanidad para unírsela y asociársela a dicha jerarquía. De esta manera esta sociedad divina se extendió hasta el hombre, y esta extensión misteriosa vino a ser la Iglesia»[120]. En la jerarquía de la Iglesia, heredera del colegio apostólico, encontramos los *tria munera* que Cristo recibió del Padre: el magisterio (Palabra), el ministerio de santificación (Vida) y el gobierno (Poder)[121].

La tercera de las jerarquías presenta al obispo como cabeza de la Iglesia particular. Por el episcopado, la Iglesia particular recibe todo lo que pertenece a la Iglesia universal y lo que la constituye: la fe, el bautismo, los sacramentos. Por medio del obispo, Cristo mismo es pastor único de la Iglesia universal y de las iglesias particulares[122]; por él, la misión de Cristo desciende a los presbíteros y a los ministros inferiores[123]; los tres *munus* de Cristo, que Él recibió del Padre y que entregó a la Iglesia, se encuentran también en el obispo[124]. La Iglesia particular es verdaderamente Iglesia, del mismo modo que cada obispo es, verdaderamente, Jesucristo para su Iglesia

[118] *Ibidem*, 138.
[119] La continuidad entre ambos momentos se subraya varias veces: Cf. *Ibidem*, 44.58.67.71.
[120] *Ibidem*, 40.
[121] Cf. *Ibidem*, 98-112.
[122] Cf. *Ibidem*, 77.
[123] Cf. *Ibidem*, 321-340.407-409.
[124] Cf. *Ibidem*, 311-320.

particular. Buen conocedor del derecho, G. no deja de observar que las estructuras de la Iglesia no son meramente organizativas, sino que poseen una naturaleza teológica[125].

La analogía entre las jerarquías se extiende al modo en que actúan sus respectivas cabezas; existen unas «propiedades de la operación jerárquica» que se encuentran – aunque de modo distinto – en las tres jerarquías. Ante todo, en la **divina**: la Escritura emplea tres modos de hablar de las personas divinas: en ocasiones, se nombra al Padre sólo como autor de la acción (aunque en ella se hallen el Hijo y el Espíritu); en otras, se habla de la actuación conjunta del Padre y del Hijo («como el "Concilio de la divinidad" que tiene el Padre con su Hijo en el Espíritu Santo»); por último, a veces se habla de la actuación del Hijo solo[126]. Los tres modos de hablar de Dios de la Escritura encuentran su equivalencia en **la Iglesia universal**: a veces actúa sólo su cabeza, en este caso el papa como vicario de Jesucristo[127]; en otras ocasiones, el papa actúa junto con el Colegio Episcopal, como en el caso del Concilio[128]; por último, también actúa el episcopado disperso[129]. Las «propiedades de la operación jerárquica» se encuentran también en la **Iglesia particular**: el obispo, el obispo rodeado de su presbiterio y el presbiterio supliendo al obispo en situación de sede vacante[130].

En todas las jerarquías se produce una comunicación mística de la cabeza a los miembros (del Padre a Jesucristo, de Jesucristo a los obispos, del obispo al presbiterio); participando de la eterna *perikhoresis* que existe entre el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, «hay circumincesión de Jesucristo y de la Iglesia católica, cuya parte principal es el colegio episcopal, del obispo y de su Iglesia, expresada y contenida en el colegio sacerdotal»[131] e incluso entre la Iglesia universal y las iglesias particulares[132]. La semejanza entre las jerarquías no implica, sin embargo, que entre la jerarquía divina y las de-

[125] Cf. *Ibidem*, 78.310, donde Gréa critica con vehemencia la comprensión de las diócesis como meras «circunscripciones eclesiásticas». Sus palabras resultan proféticas, habida cuenta de algunas propuestas recientes; una exposición y crítica de estas teorías en S. Pié i Ninot, *Eclesiología*, 422 nota 100 y 427.

[126] Cf. *Ibidem*, 138-140.

[127] Cf. *Ibidem*, 153-212 y el breve resumen de 141.

[128] Cf. *Ibidem*, 142 y la exposición de 213-236.

[129] Cf. *Ibidem*, 357 y 237-264.

[130] Cf. *Ibidem*, 357-365.

[131] *Ibidem*, 140. Cf. expresiones similares en 81-82.140-141.

[132] Cf. *Ibidem*, 509-517.

más no exista una diferencia radical; el mismo G. afirma esta diferencia[133], aunque sorprende que no cite en este punto la fundamental afirmación del cuarto Concilio de Letrán (1215): «entre el Creador y la criatura no puede notarse una semejanza sin que deba ser señalada una mayor desemejanza entre ellos»[134]. El sentido descendente de las jerarquías pretende salvaguardar la primacía divina en el origen de la Iglesia: ésta no se explica, como pretendían los galicanos, en función de «las asociaciones humanas, donde todo es puramente colectivo y donde las fuerzas parciales componen la potencia total»[135], sino en la voluntad divina de salvar el género humano. De modo similar, la autoridad del papa no deriva del colegio episcopal[136], ni el obispo recibe nada de los presbíteros[137]. El sentido descendente que tienen las jerarquías no significa, sin embargo, que la iglesia particular tenga menor entidad eclesial que la Iglesia universal. El mismo G. desmiente tal interpretación equivocada: «El misterio no se degrada en modo alguno al comunicarse: esta jerarquía no es indigna de la jerarquía superior, es decir, de la Iglesia universal de Jesucristo, de la que dimana, que la rodea y la contiene en su seno»[138].

Tras nuestra síntesis del pensamiento de G., se hace necesaria una valoración crítica. Ante todo, hemos de coincidir con Joaquín María Alonso, que la califica de «la primera obra eclesiológica en la que la estructura fundamental es trinitaria»[139]: en una época en que predomina la visión societaria de la Iglesia, *La Iglesia y su divina constitución* pone las raíces de la Iglesia en el misterio de Dios, contemplándola con ojos de fe, reflexionando teológicamente desde el interior de la vida de la Iglesia y sin limitarse a la habitual defensa contra los ataques externos. Otro mérito indiscutible es su interdisciplinariedad: en la reflexión de G., la teología va acompañada de una honda sensibilidad canónica y un exhaustivo conocimiento de la historia eclesiástica; esto último, en especial, le permite proponer caminos

---

133 Cf. *Ibidem*, 141.

134 DH 806. No es casual que el contexto inmediato de la afirmación conciliar es refutar la pretensión de comparar la unidad de los cristianos con Cristo, con la unión del Padre con el Hijo, cf. L. F. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero*, 518-523.568, nota 55, y el tratamiento específico de G. Canobbio, «Unità della Chiesa», 37-42.

135 A. Gréa, *La Iglesia y su divina constitución*, 142.

136 Cf. *Ibidem*, 162-164.

137 Cf. *Ibidem*, 357.

138 *Ibidem*, 77.

139 J. M. Alonso, «Ecclesia de Trinitate», en: C. Morcillo González (ed.), *Concilio Vaticano II. Constitución sobre la Iglesia*, BAC, Madrid 1966, 138-176 (160).

de reflexión nada habituales en su tiempo; el caso más significativo es, como sabemos, la teología de la Iglesia particular.

Junto a los méritos, es necesario explicitar la insuficiencia de algunos aspectos de la reflexión de G. Ante todo, el grave déficit pneumatológico de su obra: en una eclesiología que pretende ser trinitaria, sorprende el escaso lugar concedido al Espíritu Santo en el origen de la Iglesia. Al ofrecer el plan del tratado, G. habla de «esa eterna sociedad del Padre y del Hijo, de la que procede la Iglesia»[140]. En las escasas páginas que se consagran al Espíritu, su función se limita a confirmar la acción del Hijo y, fuera de ellas, apenas se encuentra la presencia del Espíritu[141]. Aún podemos ofrecer otro ejemplo de esto mismo: G. encuentra en la Escritura lugares donde el Padre es el autor de la acción, donde Padre e Hijo actúan en el Espíritu Santo y donde actúa el Hijo solo; nada afirma de los lugares de la Escritura en que se menciona la acción del Espíritu solo que, aunque escasos, existen. Una segunda observación se refiere al concepto de «jerarquía» empleado por G.: aunque útil para relacionar el misterio trinitario con la Iglesia, la imagen eclesial que proyecta es, inevitablemente, piramidal. El papa, aunque sacramentalmente no es más que un obispo, como vicario de Jesucristo «todo su poder se confundirá con el de Jesucristo mismo. Será el poder de Jesucristo solo, ejercido y manifestado en él»[142]. De este modo, el papa está por encima de los obispos, y los obispos por encima del presbiterio, y al laicado no se le dedica ni tan siquiera una página. Es necesario advertir, sin embargo, que estas observaciones podrían hacerse a cualquier tratado eclesiológico de la época; junto a las deficiencias comunes, G. aporta una originalísima visión trinitaria de la Iglesia.

4. La Iglesia de la Trinidad en el siglo de la Iglesia

En materia eclesiológica, difícilmente podrá señalarse una época histórica de tanta importancia como el siglo XX. Se suele citar el testimonio de Romano Guardini: «un acontecimiento religioso de impredecible trascendencia ha comenzado: la Iglesia despierta en las almas»[143]. A este pueden añadirse otros, y no sólo del ámbito católico, como el libro del obispo lute-

[140] *La Iglesia y su divina constitución*, 59. La afirmación va acompañada por un buen número de citas de Ignacio de Antioquía, centradas en la relación Padre-Hijo.

[141] Cf. *Ibidem*, 90-95.

[142] *Ibidem*, 164.

[143] R. Guardini, *Vom Sinn der Kirche*, Grünewald, Maguncia 1922, 19.

rano O. Dibelius (*El siglo de la Iglesia*) y la monumental *Summa* de Karl Barth (*Dogmática eclesial*)[144].

Un hecho destacable es la búsqueda de la imagen bíblica que describa mejor a la Iglesia: las imágenes de «Pueblo de Dios» y «Cuerpo de Cristo» se disputarán este lugar central de 1930 a 1943[145]. Con su encíclica *Mystici Corporis* (29 de junio de 1943)[146] Pío XII inclina la balanza del lado de la imagen «cuerpo de Cristo», que se convierte en *la* imagen de la Iglesia (con exclusión de otras) hasta poco antes del Concilio Vaticano II. La encíclica de Pío XII, en la que se notaba la huella del jesuita Sebastian Tromp, ofrece por primera vez una completa visión teológica de la Iglesia, articulada en torno a una imagen bíblica y no un concepto jurídico. En esta visión de la Iglesia como un «cuerpo» no queda olvidada su «alma», el Espíritu Santo, incorporado al magisterio eclesiológico desde León XIII[147].

El breve esbozo realizado no hace justicia – huelga decirlo – a la profunda renovación eclesiológica que se inicia en estos años y fructifica con abundancia en el Concilio Vaticano II. Por lo que respecta a la fundación trinitaria de la eclesiología, es posible encontrar testimonios, todavía aislados, pero de gran fuerza: en 1955 afirma el gran dogmático alemán Michael Schmaus: «La Iglesia procede de arriba, no de abajo»[148], realizando una breve, pero concisa, presentación del origen trinitario de la Iglesia[149]. Algunos elementos pueden encontrarse también en los autores de la voz «Église» del *Dictionnaire de Spiritualité* (1960)[150].

---

[144] Cf. J. Ratzinger, «La eclesiología de la constitución Lumen Gentium», en: Idem, *Convocados en el camino de la fe. La Iglesia como comunión*, Cristiandad, Madrid 2004, 129-157 (129-130); P. Tihon, «La Iglesia», 388.

[145] Cf. A. Antón, *El misterio de la Iglesia* II, 542-548 (sobre la eclesiología del cuerpo místico antes de *Mystici Corporis*); 563-675 (*Mystici Corporis*); 676-759 (Pueblo de Dios); Y. Congar, *Eclesiología*, 291.294-295.

[146] Cf. AAS 35 (1943), 193-248.

[147] Cf. AAS 35 (1943), 218-219; DH 3807. En el magisterio de Pío XI aparecía también la imagen agustiniana, cf. A. Antón, *El misterio de la Iglesia* II, 526-527.

[148] M. Schmaus, *Teología dogmática* IV: *La Iglesia*, Rialp, Madrid 1960, 57. (El original alemán es de 1955).

[149] Cf. *Ibidem*, 60-63 (§ 167a, II).

[150] Del extenso artículo, publicado en *DSp* 4 (1960), 370-479, podemos destacar las siguientes secciones: R. Brunet, «II: Figures et images de l'Église» 384-401 (395); M. J. Le-Guillou, «IVb, c, 2: Le sens ecclésial selon les protestants et les anglicains d'aujourd'hui», 455-459 (459); P. Broutin, «Vb: Mysterium Ecclesiae», 468-479 (469-470.477).

Además de estas aportaciones parciales, no puede olvidarse la contribución decisiva de dos grandes teólogos franceses a la renovación trinitaria de la eclesiología: el dominico Yves Congar y el jesuita Henri de Lubac.

4.1. *Yves M.-J. Congar*

La eclesiología del siglo XX debe una contribución fundamental al dominico francés Yves Congar (1904-1994). Aunque no redactó un tratado de eclesiología como tal[151], son esenciales sus aportaciones a la historia de la disciplina[152] y a la integración del ecumenismo en la eclesiología[153]. En la extensa obra de Congar (=C.) son frecuentes las alusiones a la raíz trinitaria de la Iglesia[154] y el planteamiento trinitario de varias cuestiones eclesiológicas[155]. Aunque otros han estudiado ya la eclesiología trinitaria de Congar[156], hemos optado por ofrecer nuestra propia perspectiva, combinando el análisis sincrónico de *Cristianos desunidos* (su principal contribución a una visión trinitaria de la Iglesia[157]) con un estudio diacrónico de la relación entre las dimensiones cristológica y pneumatológica de la Iglesia.

[151] Sin embargo, dos obras suyas tratan casi todos los temas de una eclesiología, cf. «Propiedades esenciales de la Iglesia»; *Un pueblo mesiánico. La Iglesia, sacramento de la salvación. Salvación y liberación*, Cristiandad, Madrid 1975. A éstas, hay que añadir dos recopilaciones de artículos: *Ensayos sobre el Misterio de la Iglesia*, Estela, Barcelona 1961 (original francés de 1941) y *Santa Iglesia* (original francés de 1963). Las obras de Congar se citan aquí sin indicación de autor.

[152] De entre los trabajos ya citados, destacan la contribución a la historia de los dogmas dirigida por Schmaus (*Eclesiología. Desde San Agustín hasta nuestros días*) y *L'Ecclesiologie du Haut Moyen Age*.

[153] Además de *Cristianos desunidos*, cabe citar las recopilaciones *Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques à l'œcuménisme*, Cerf (Unam Sanctam, 50), Paris 1964 y *Diversités et communion. Dossier historique et conclusion théologique*, Cerf (Cogitatio Fidei, 112), Paris 1982.

[154] Cf. *Sacerdocio y laicado*, 162.172; *Un pueblo mesiánico*, 107-108; «Propiedades esenciales de la Iglesia», 422.

[155] El caso más claro son las notas de la Iglesia, cf. «Propiedades esenciales de la Iglesia», 421-422. 476-477. 501-505. 550; *El Espíritu Santo*, 218-269.

[156] Cf. B. Méndez Fernández, «La recuperación de la Eclesiología pneumática en Y. Congar. Planteamiento y perspectivas», en: F. Chica Arellano–S. Panizzolo–H. Wagner (ed.), *Ecclesia tertii millenii advenientis*, 426-442 (esp. 433-440); P. Pietrusiak, «La catholicité de l'Église dans la pensée d'Yves Congar», *Rocznik i Teologiczne* 53-54 (2006-2007), 39-60 (esp. 42-45); J. Rigal, «L'ecclésiologie trinitaire du Père Congar», *BLE* 106 (2005) 159-170.

[157] Tenemos noticia, aunque no acceso, a un estudio más reciente de Congar sobre el tema: «La Tri-unité de Dieu et l'Église», *VS* 56 (1974) 687-703, recogido después en *Essais oecuméniques: Le mouvement, les hommes, les problèmes*, Le Centurion Paris, 1984, 297-312.

4.1.1. Cristianos desunidos (1937)

La primera obra de C. lleva por título *Cristianos desunidos. Principios de un ecumenismo católico*[158]. Tras un primer capítulo dedicado a las divisiones, en el segundo contempla teológicamente la unidad de la Iglesia. La distribución del capítulo muestra que C. concibe la unidad de la Iglesia en el encuentro entre tres actores, que él designa con sendas expresiones latinas: la Iglesia viene de la Trinidad (*Ecclesia de Trinitate*) y está compuesta de hombres (*Ecclesia ex hominibus*). Entre ambos polos se sitúa el punto de unión de lo divino y lo humano, Jesucristo, el Verbo de Dios hecho carne. Por eso, la Iglesia es también *Ecclesia in Christo*.

a) La Iglesia es, ante todo, ***Ecclesia de Trinitate***[159]. Su unidad desciende de Dios mismo y el hombre no puede romperla, reza uno de los textos de Cipriano con que C. inicia su exposición[160]. La vida de la Iglesia procede del don de Dios, de la decisión divina de regalarnos su propia vida:

> La unidad de la Iglesia es una comunicación y una extensión de la misma unidad de Dios. La vida está eternamente en el seno del Padre, tras comunicarse en Dios mismo para constituir la sociedad divina, la de las Tres personas de la Santísima Trinidad, se comunica por gracia a las criaturas espirituales, a los ángeles en primer lugar, y luego a nosotros. Esto es la Iglesia: la extensión de la vida divina a una multitud de criaturas[161].

El tema unánime de la Escritura, presente desde la primera página (cf. Gn 1, 26) hasta la última (cf. Ap 21) es la promesa divina de habitar entre los hombres, cumplida en la Iglesia. Los cristianos somos este templo del que habla la Escritura[162] y la Iglesia existe para comunicar a los hombres la misma vida que viene de Dios Padre, que en Cristo nos une a Dios y a nuestros hermanos, por el don del «Espíritu Santo», que es el alma de la Iglesia[163]. Fiel

---

[158] Cf. *Chrétiens désunis. Principes d'un «oecuménisme» catholique*, Cerf (Unam Sanctam, 1), Paris 1937. Conocemos la existencia de una traducción castellana (editada por Verbo Divino en 1967), aunque hemos optado por realizar nuestra propia traducción.

[159] Cf. *Ibidem*, 59-73. La sección se publicó aquel mismo año como artículo: Cf. «Ecclesia de Trinitate», *Iren* 14 (1937) 131-146.

[160] Cf. Cipriano, *De catholicae ecclesiae unitate*, 6.7.8; *De oratione dominica*, 23 (*CSEL* 3/1, 215.216.285). Para el contenido de estas citas, remitimos a nuestra exposición sobre Cipriano.

[161] *Chrétiens désunis*, 59.

[162] Cf. 1 Co 3,16; 2 Co 6,16; Ef 2, 21. El tema, insinuado ya aquí (*Chrétiens désunis*, 60-63; «Ecclesia de Trinitate», 132-135), será desarrollado en un hermoso libro, redactado en su destierro de Jerusalén y Cambridge, cf. *El misterio del templo*, Estela, Barcelona 1964 (original francés de 1958).

[163] El nombre de «don», según Santo Tomás, se apropia al Espíritu Santo, cf. *Summa Theologiae* I, q. 38), citado en *Chrétiens désunis*, 64.

a santo Tomás de Aquino, C. habla de esta vida divina en una doble vía: la vía del conocimiento (que en Dios corresponde a la generación del Hijo) y la vía del amor (que designa la espiración eterna del Espíritu)[164]. A los hombres, esta vida les será plenamente comunicada en la consumación escatológica (cf. 1 Jn 3, 2; 1 Co 13, 12; Jn 17, 3); en el tiempo de los hombres, esta comunicación ha comenzado en la fe y la caridad. Estas dos virtudes tienen como objeto a Dios mismo y pueden apropiarse a la doble procesión divina, la del Hijo y del Espíritu cuyo principio es el Padre. Se establece así, en términos tomistas, la conexión entre la vida divina y la vida de la Iglesia; tal perspectiva le permite afirmar: «La Iglesia es como una extensión o una manifestación de la Trinidad, el misterio de Dios en la humanidad; la Trinidad y la Iglesia, es decir, Dios que viene de Dios y Dios que vuelve a Dios, llevando consigo, en sí, a su criatura humana»[165]. «Dios que viene de Dios» evoca la fórmula de Nicea sobre el origen divino del Hijo; el Dios que vuelve a Dios llevando a la criatura no es otro que Jesucristo, que presenta al Padre la humanidad redimida. En las breves palabras de C. se oculta la sublime vocación de la humanidad: participar de la misma comunión del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Así pues, aunque sea necesario distinguir la unidad divina de la unidad de la Iglesia[166], las palabras del Señor («que todos sean uno, Padre, lo mismo que tú estás en mí y yo en ti») deben tomarse en serio. «La Iglesia es una como Dios es uno. En efecto, su unidad procede de la unidad de Dios y reúne, en Dios y con Dios, una familia divina de hombres»[167]. La existencia de una única Iglesia se justifica porque nos comunica la misma vida de Dios (cf. Ef 4, 4-6); ante la desunión, recuerda C. que la unidad es un don divino que, por tanto, no puede perderse. No es posible, asimismo, una relativización de la institución eclesial: si la Iglesia es la comunicación de la vida divina, no puede haber salvación fuera de ella.

b) Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, mediador entre Dios y los hombres (cf. 1 Tm 2, 5) hace posible que la Iglesia de la Trinidad se realice en la Iglesia de los hombres. Por eso, dice C., la Iglesia es ***Ecclesia in Christo***[168]: sólo en Él tenemos acceso al Padre, sólo en Él podemos ser hijos adoptivos, sólo en Él podemos heredar los bienes de la Alianza[169].

[164] «Además de la procesión de la Palabra hay otra procesión en las personas divinas, y es la procesión del amor» *Summa Theologiae* I, q. 27, a. 3.

[165] *Chrétiens désunis*, 68.

[166] Cf. *Ibidem*, 68-72.

[167] *Ibidem*, 72.

[168] Cf. *Ibidem*, 73-78.

[169] Cf. *Ibidem*, 74-75.

Nuestra incorporación a la vida trinitaria sucede en Cristo, y sucede sacramentalmente, en especial por el bautismo y la eucaristía. C. resume en una fórmula sintética la mediación cristológica de la *Ecclesia de Trinitate*: «la Iglesia es la familia de Dios (Ef 2, 19) que recibe de Jesucristo la vida que procede del seno del Padre (Jn 1, 18) por los sacramentos, singularmente por el bautismo y la eucaristía que asocian al fiel a la vida del Salvador y le hacen vivir esta vida como un miembro vive de la vida del cuerpo, por una fe viva y una caridad sacramental»[170].

c) Dios quiere comunicar su vida a los hombres y transformarlos con sus dones. Esta comunicación será plena y divina en la gloria: entonces Dios será todo en todos (cf. 1 Co 15, 24.28), se cumplirán las promesas de Dios y la oración de Cristo al Padre (cf. Jr 31,33-34; Jn 17; Hb 8,11; Ap 21, 22-23). Pero esta transformación ha de empezar aquí, en el mundo de los hombres, y la Iglesia habrá de tener rasgos humanos: «si la sociedad de la Santísima Trinidad se prepara y comienza de verdad aquí abajo, en la humanidad, no según su modo de realización propio, homogéneo y connatural –que es la gloria–, sino según el modo de ser homogéneo y connatural a esa humanidad, será necesario esperar una Iglesia de forma social, encarnada en las realidades sensibles, docente, gobernante, activa y militante»[171]. Por eso, la Iglesia es también ***Ecclesia ex hominibus***[172]: ella continúa la lógica del Dios que se humana para divinizarnos, que se hace lo que nosotros somos para que lleguemos a ser lo que Él es[173]. De su Maestro hereda la Iglesia la doble naturaleza, divina y humana, ésta última en la forma social de una comunidad de hombres que buscan el bien común. La ley de la encarnación reclama que la unidad de los hombres con Dios y entre sí se haga visible: para C. la Iglesia es, de esta manera, «una teofanía o una cristofanía en forma colectiva y societaria»[174]; la incorporación a Cristo, además, se produce a través de medios sensibles (los sacramentos) y colectivos (la organización y jerarquía

[170] *Ibidem*, 78. Las referencias bíblicas son añadido nuestro.

[171] *Ibidem*, 83.

[172] Cf. *Ibidem*, 78-95.

[173] El intercambio entre Dios y el hombre es un motivo frecuente en la patrística, cf. E. Mersch, *Le Corps Mystique du Christ. Études de théologie historique* I, Desclée, Paris 1936, 225, nota 4 (citado en *Chrétiens désunis*, 86, nota 1). Referencias más completas se encontrarán en L. F. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, BAC (Sapientia Fidei 1), Madrid 1993, 151 nota 22; Idem, *La Trinidad, misterio de comunión*, Agape 30, Secretariado Trinitario, Salamanca 2002, 30-31, nota 59 y nuestro «El misterio de la Encarnación redentora en Gregorio Nacianceno», *Facies Domini* 2 (2010), 43-86 (75-76.79-80)

[174] *Chrétiens désunis*, 88.

eclesiásticas). La Iglesia visible realiza en forma humana el cuerpo místico de Cristo: puesto que Él mismo comparó la unidad de la Iglesia con su eterna unidad con el Padre, el elemento visible y el invisible de la Iglesia están tan unidos que romper la unidad visible es tanto como separarse del cuerpo místico de Cristo[175].

Tras fijar la doble naturaleza de la Iglesia *(de Trinitate – ex hominibus),* C. trata de distinguir las afirmaciones que se refieren a una u otra naturaleza: se afirma, por un lado, que la unidad que la Trinidad confiere a la Iglesia es una realidad simple, que hace de ella un organismo en el que los miembros se distinguen sólo por su santidad. Sin embargo, contemplando su rostro humano, la unidad de la Iglesia aparece como una realidad compleja, en la que elementos diversos se reúnen en una estructura social y jerárquica[176]. Este doble lenguaje acerca de la Iglesia no implica, sin embargo, que existan dos iglesias: la *Ecclesia de Trinitate* no existe sino encarnada en la *Ecclesia ex hominibus*, y viceversa: sin el origen trinitario no podría haber una Iglesia terrestre[177].

La realidad humana, social y visible, de la Iglesia es «sacramento» de la unidad interior de gracia que produce el Espíritu; la misión visible de la Iglesia está al servicio de las misiones invisibles de las Personas divinas en el alma del justo, y su estructura institucional existe para servir y favorecer la expansión de la vida divina entre los hombres[178]. La categoría de «sacramento» no es la única que emplea C. para expresar la íntima unión entre la *Ecclesia de Trinitate* y la *Ecclesia ex hominibus*: encontramos, al menos, otras dos analogías para expresar el modo de unión entre ambas.

> No hay dos Iglesias […] Hay, entre las dos, una unión orgánica del tipo de la que existe entre el alma y el cuerpo; o más bien – pues aquí tenemos la causa ejemplar verdadera y propia de la Iglesia – del tipo de la que existe en Cristo, entre naturaleza divina y la naturaleza humana. Negar ésta sería monofisismo; negar aquella, nestorianismo[179].

[175] Éste era el pensamiento de los Padres, cf. *Chrétiens désunis*, 95, notas 1-2, citando a Clemente Romano, *A los corintios* 46, 6-9 (*FP* 4, 130); Ireneo, *Adversus Haereses* IV, 33,7 (*SCh* 100,816,118-126) y Agustín (cf. A. Seitz, *Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altchristlichen Literatur bis zur Zeit des heiligen Augustinus*, Freiburg 1903).

[176] Cf. *Chrétiens désunis*, 95-100.

[177] Cf. *Ibidem*, 108-109.

[178] Cf. *Ibidem*, 106.

[179] *Ibidem*, 100-101.

C. manifiesta su preferencia por la analogía cristológica, aunque se detiene especialmente en comparar lo humano y divino en la Iglesia con el cuerpo y el alma[180]. Ante todo, porque el alma es acto propio del cuerpo: del mismo modo que no existe alma fuera del cuerpo (salvo el estado de alma separada, que constituye una anomalía), la comunicación de la vida divina se da en la visibilidad corporal de la Iglesia; en segundo lugar, porque si el cuerpo «localiza» el alma, la Iglesia es templo en que Dios habita en la tierra. Por último, la institución eclesial expresa y sirve de instrumento a la comunión del hombre con Dios, del mismo modo en que el cuerpo expresa y sirve de instrumento al alma.

La analogía cristológica se desarrolla especialmente en «Dogma cristológico y eclesiología. Verdad y límites de un paralelo». En la Iglesia, como en Cristo, existen dos naturalezas, cada una con sus operaciones propias[181]. En ella se encuentran operaciones divinas, de las que ninguna criatura podría ser principio, como los sacramentos, el Magisterio o los dones sobrenaturales. La Iglesia, a la vez, tiene operaciones que brotan de su naturaleza humana; ignorar o reducir esta realidad humana supondría incurrir en el monofisismo (que niega la humanidad de Cristo) o el nestorianismo (que la limita, al negarle un alma humana). Junto a esta verdad de la analogía (que el Vaticano II calificará de «nada mediocre», LG 8), es necesario apuntar también sus límites: la Iglesia no es una persona divina en que las obras humanas y las divinas estén unidas de modo indiviso (como sí lo están en Cristo)[182]; tampoco en ella encontramos una naturaleza divina en sentido estricto[183]. La unión entre la Iglesia de la Trinidad y la Iglesia de los hombres es una unión de alianza y de acción, pero no ontológica: «los sujetos físicos siguen siendo diversos, a saber, de un lado los hombres, del otro las personas de la augusta Trinidad»[184].

Agustín de Hipona, Tomás de Aquino y, más recientemente, León XIII y Pío XII hablaron del Espíritu Santo como alma de la Iglesia[185]. Sin embargo, la unión entre el cuerpo visible de la Iglesia y el Espíritu que habita en ella no puede calificarse de unión personal, sino una unidad de acción, una «alianza», como gusta denominarla C.: «El Espíritu Santo no informa

---

[180] Cf. *Chrétiens désunis*, 101-103.
[181] Cf. «Dogma cristológico y eclesiología», 72-78.
[182] Cf. *Ibidem*, 82-89.
[183] Cf. *Ibidem*, 79-82.
[184] *Ibidem*, 89.
[185] Referencias en «Propiedades esenciales de la Iglesia», 480, nota 49.

la Iglesia para componer con ella un único ser substancial divino-humano, sino que habita en ella… para dirigirla, asistirla y permitirle que realice una serie de obras que, exteriormente humanas, son portadoras de una virtud divina»[186]. Aunque el Espíritu Santo habita en la Iglesia, persiste la diferencia y la tensión entre ambas y «no todos los actos de la institución eclesial son automáticamente actos del Espíritu Santo»[187].

Una y otra analogía, por tanto, comparten el mismo límite: la unión entre la *Ecclesia de Trinitate* y la *Ecclesia ex hominibus* no es una unión personal, como la que existe entre el cuerpo y el alma humanas o las dos naturalezas en Cristo. Lo humano y lo divino forman en la Iglesia una unión de alianza, unión tensional en la que está garantizada la fidelidad de Dios, pero no la de la criatura.

4.1.2. La doble misión divina

Junto a la eclesiología trinitaria delineada en *Chrétiens désunis*, C. ha desarrollado una visión teológica de la Iglesia al hilo de la dimensión eclesiológica de las dos misiones divinas (la del Hijo y la del Espíritu Santo). Lo ha hecho en momentos diversos, con numerosas «retractationes», corrigiendo su visión cuando lo ha considerado necesario; creemos, por tanto, que el mejor modo de abordar la cuestión es adoptar una perspectiva histórica o diacrónica[188]. En sus inicios, junto con una fuerte acentuación de la acción de Cristo, afirmaba una cierta independencia en la acción del Espíritu; sus últimos trabajos ofrecen, en cambio, una visión de síntesis, de mutua implicación de ambas misiones divinas que él mismo resume en el axioma: «no hay cristología sin pneumatología, ni pneumatología sin cristología»[189]. La cuestión es de tal importancia para C. que afirma en uno de sus últimos trabajos: «si tuviéramos que quedarnos con una sola conclusión de nuestros estudios sobre el Espíritu Santo, sería su vínculo con el Verbo»[190].

---

[186] «El Espíritu Santo y el cuerpo apostólico», 150-151.

[187] «Propiedades esenciales de la Iglesia», 480.

[188] Contamos ya con el breve pero excelente trabajo de J. Rigal, «L'ecclésiologie trinitaire du Père Congar». Una visión sincrónico-sistemática de la cuestión se encontrará en J. León León, «El soplo divino impulsa la historia de salvación hacia su plenitud en Jesucristo», *Scripta Fulgentina* 11 (2001), 35-55; Idem, «El Espíritu Santo como don de la consumación en Yves Congar», *Scripta Fulgentina* 18 (2008), 97-140. Por nuestra parte, nos limitaremos a señalar los hitos fundamentales de esta historia que requiere, sin duda, un estudio más detenido.

[189] *La parola e il soffio*, 10.

[190] *Sobre el Espíritu Santo. Espíritu del hombre, Espíritu de Dios*, Sígueme, Salamanca 2003, 53 (original de 1982).

a) El primer ensayo en que se ocupa de la cuestión lleva el elocuente título *El Espíritu Santo y el cuerpo apostólico, realizadores de la obra de Cristo* (1953)[191]. El Nuevo Testamento presenta ambos agentes, enviados por Cristo, en actuación conjunta: el Espíritu acompaña el ministerio e interviene en su creación y constitución y cada acto del ministerio apostólico se ve acompañado de la acción del Espíritu. Esta acción del Espíritu y el cuerpo apostólico se da en la Iglesia desde el inicio hasta la consumación: desde el inicio, puesto que los elementos constitutivos de la Iglesia (la fe, los sacramentos, los poderes apostólicos) fueron entregados por Cristo a los apóstoles, pero encuentran su realización sólo en Pentecostés; hasta la consumación, pues ambos actúan en el tiempo comprendido entre las dos venidas de Cristo. C. pone especial cuidado en no situar ambos agentes al mismo nivel: aunque la misión del Espíritu depende de la misión de Cristo, el Espíritu es una persona divina distinta; algo similar ha de subrayarse a propósito del título de «vicario de Cristo», que se aplica al cuerpo apostólico y al Espíritu: tras la segunda venida de Cristo, los apóstoles dejarán de ejercer su función, mientras que el Espíritu seguirá existiendo como persona y mantendrá su relación con Cristo.

C. reserva un apartado final a la autonomía del Espíritu, manifestada en los carismas que otorga a la Iglesia y en sus acciones imprevisibles: «si la Iglesia es la obra del Espíritu Santo que habita en ella, no lo es exclusivamente en tanto que está vinculada a la institución, actuando en ella y por ella. El Espíritu Santo conserva cierta libertad de acción inmediata, autónoma y personal. Existe, por lo tanto, una especie de sector libre que constituye uno de los rasgos característicos de la vida de la Iglesia»[192].

En síntesis: la única obra de Cristo tiene dos agentes. El Espíritu obra por dentro aquello que el ministerio apostólico obra por fuera. Aunque la Iglesia remite fundamentalmente a Cristo[193], está animada por el Espíritu Santo.

---

[191] Ya hemos ofrecido la referencia completa. El artículo fue publicado en la segunda edición de *Esquisses du Mystère de l'Église* (1953), sustituyendo a dos trabajos dedicados a Möhler que aparecían en la primera edición. Cf. *Ensayos sobre el Misterio de la Iglesia*, 12-13.

[192] «El Espíritu Santo y el cuerpo apostólico», 161.

[193] «Congar's vision here is deeply Christocentric, in keeping with the tenor of Catholic thought at this time… Congar's early formula lacks any specific reference to the Holy Spirit or the pneumatological dimension of the Church» F.G. CLANCY, «Trinity and Ecclesiology», 33-34.

b) Esta predominancia cristológica de 1953 se irá matizando con el tiempo. El mismo C. advertirá, dieciséis años después, de la tendencia latina a acentuar el elemento cristológico de la Iglesia descuidando la acción del Espíritu[194]; a ello le movía su inquietud ecuménica y su conocimiento de los reproches ortodoxos de «cristomonismo». La pneumatología del Vaticano II había contribuido a mejorar la situación[195]. Por su parte, C. debía realizar aún su aportación fundamental: en 1980 termina de publicarse su magna obra *El Espíritu Santo*; el segundo tomo de la edición francesa se inicia con un apartado de título elocuente: «La Iglesia es hecha por el Espíritu. Él es su cofundador»[196].

El discurso de C. sobre el Espíritu Santo incluye numerosos elementos de una teología trinitaria completa, como la discusión del *Grundaxiom* rahneriano o un esbozo de teología del Padre[197]. Una pneumatología sólo puede plantearse dentro del marco de una adecuada teología trinitaria, como una teología del laicado sólo puede existir en una eclesiología total[198]. Por lo mismo, la pneumatología eclesiológica de C. es, en realidad, una fundamentación trinitaria del origen de la Iglesia, que incluye las habituales referencias de Tertuliano y Cipriano[199] y describe la doble realidad de la Iglesia (divino-humana), en la que el elemento visible es sacramento del invisible[200]. Hasta aquí, C. se sitúa en continuidad con lo afirmado en *Chrétiens désunis*. La novedad estriba en situar el origen de la Iglesia en las dos divinas misiones, la del Hijo y la del Espíritu Santo: ya no se trata de una fundamentación cristológica a la que se le añade un elemento pneumatológico. Gálatas 4, 4-6 describe la doble misión que parte del Padre: la encarnación y la presencia del Espíritu en el corazón del creyente. Partir de la doble misión evita el riesgo de «cristomonismo» y proporciona a la Iglesia un auténtico origen trinitario: «La Iglesia, como organismo de conocimiento y de amor, depende totalmente de estas misiones. Ella es la fecundidad, fuera de Dios, de las procesiones trinitarias»[201]. Esta doble misión se manifiesta continuamente

---

[194] Cf. «Pneumatologie ou 'Christomonisme'».

[195] Cf. *Ibidem*, 416; Idem, *El Espíritu Santo*, 195-201; Idem, «Les implications christologiques et pneumatiques de l'ecclésiologie de Vatican II», en: G. Alberigo (ed.), *Les Églises après Vatican II. Dynamisme et prospective*, Beauchesne (Théologie historique 61), Paris 1981, 117-130.

[196] Cf. *El Espíritu Santo*, 207-217.

[197] Cf. *El Espíritu Santo*, 447-462.568-578.

[198] Cf. *Jalones para una teología del laicado*, Estela, Barcelona 1961, 13-16.

[199] Cf. *El Espíritu Santo*, 207, nota 2. 211, nota 20.

[200] Cf. *Ibidem*, 209, citando LG 8.

[201] *Ibidem*, 211. El conocimiento y el amor aluden al origen eterno del Hijo y del Espíritu Santo, cf. *Summa Theologiae* I, q. 27, a. 3.

en la vida de la Iglesia; un ejemplo son los sacramentos: iniciados por Cristo, sólo la guía del Espíritu Santo condujo a la Iglesia a la determinación de los ritos sacramentales[202]. No tiene sentido, así pues, establecer una disyuntiva entre carisma e institución, ni construir una pneumatología independiente de la cristología. «La salud de la pneumatología consiste en la referencia a la obra de Cristo y a la palabra de Dios»[203].

c) La reflexión pneumatológica de C. no acaba con su libro *El Espíritu Santo*. Es necesario tener en cuenta dos aportaciones a sendas enciclopedias teológicas: la francesa *Iniciación a la práctica de la Teología*[204] y la alemana *Fe cristiana y sociedad moderna*[205], a las que hay que añadir una obra dedicada íntegramente a la relación entre ambas misiones: *La Parole et le Souffle*[206]. Las tres coinciden en la perspectiva esbozada ya en *El Espíritu Santo*: es necesario que pneumatología y cristología se mantengan unidas y en equilibrio[207], en fidelidad al testimonio bíblico, que C. resume en cinco tesis[208]: 1) la obra de Dios se realiza por dos misiones, la del Hijo y el Espíritu que proceden del Padre; 2) aunque la misión es doble, se trata de la misma obra, como se observa en las acciones que se atribuyen a Cristo y al Espíritu; 3) la obra del Espíritu es realizar la obra de Cristo en cada hombre; 4) en la única acción divina pueden observarse, sin embargo, los rasgos hipostáticos propios del Hijo y del Espíritu[209]; 5) el Espíritu es mucho más que un «vicario de Cristo» (Tertuliano), que lo sustituye *in absentia*[210]. Con este fundamento bíblico, construye C. su «pneumatología eclesiológica»[211], en la que el Espíritu es «coinstituyente» de la Iglesia: «Jesús había puesto

[202] Cf. *Ibidem*, 213.

[203] *Ibidem*, 217.

[204] Cf. «Pneumatología dogmática», en: B. LAURET–F. REFOULÉ (ed.), *Iniciación a la práctica de la teología* 2: *Dogmática* I, Cristiandad, Madrid 1984, 463-493 (original de 1982).

[205] Cf. *Sobre el Espíritu Santo* (original de 1982). X. Pikaza indica en su introducción al libro, que aunque la editorial SM traducía la colección, la pneumatología no llegó a aparecer en castellano. Cf. *Ibidem*, 36; Sin embargo, puede encontrarse la aportación de Congar en el tomo 22, 88-126.

[206] Cf. *La Parole et le Souffle*, Desclée, Paris 1983. Seguiremos la traducción italiana: *La parola e il Soffio*, Borla, Roma 1985.

[207] Cf. «Pneumatología dogmática», 487; *Sobre el Espíritu Santo*, 53. 64. 103.

[208] Seguimos «Pneumatología dogmática», 483-487. Cf. también *El Espíritu Santo*, 83-84; «Pneumatología dogmática», 480-487; *Sobre el Espíritu Santo*, 53. 64. 103; *La parola e il Soffio*, 26-32.

[209] Es evidente que C. va más allá de la mera apropiación.

[210] En «El Espíritu Santo y el cuerpo apostólico», 133, se hacía eco de esta expresión de Tertuliano (referencias, *Ibidem*, nota 32), con que el norteafricano traduce en lenguaje jurídico el esquema de envíos (el Padre envía al Hijo, que junto con el Padre envía al Espíritu).

[211] Cf. «Pneumatología dogmática», 470-479.

fundamentos, pero… la plena institución de la Iglesia fue obra de los apóstoles después de Pentecostés»[212].

Una cuestión que atraviesa casi toda la producción teológica de C. es la de los carismas. La encontramos ya en los cincuenta en su escrito sobre el Espíritu y el cuerpo apostólico como realizadores de la única obra de Cristo, donde C. señala una cierta autonomía de la acción del Espíritu[213]. Aunque, años después, considera una torpeza haber hablado de un «sector libre» para el Espíritu[214], la vida de la Iglesia le reafirmará en su intuición de la presencia de ambas misiones. Un buen ejemplo es la renovación carismática, a la que le dedicará varias páginas en su estudio[215]; la presencia de carismas en la Iglesia da testimonio de la presencia del Espíritu. El mismo Concilio Vaticano II (cf. LG 4.8) admite la dualidad entre carismas y ministerios sin que sea necesario establecer una separación tajante entre ellos[216]: del mismo modo que existe la dualidad entre sociedad y comunión, y entre ambas hay continuidad sacramental (la *Ecclesia de Trinitate* se expresa en la *Ecclesia ex hominibus*), es necesario articular de modo adecuado la dualidad carismas/ministerios. El mejor modo será poner ambos elementos en relación con las dos misiones divinas que dan origen a la Iglesia[217]. C. gusta de ofrecer ejemplos que ilustran la presencia de ambas misiones, de ambas dimensiones de la Iglesia (cristológica y pneumatológica); si en otras ocasiones se había referido a la institución de los sacramentos o a la epíclesis presente en todos ellos, ahora ofrece dos testimonios nuevos: el primero, el *sensus fidei*, que une a fieles y magisterio en la inteligencia de la fe; una sola Iglesia, dos funciones diversas, que están unidas por el mismo Espíritu en una «con-spiratio»[218]; el segundo ejemplo lo encuentra en la vida de la Iglesia de Francia: acosada por un ambiente secularizador cada vez más intenso, contempla atónita el renacimiento de nuevos movimientos y realidades. Uno y otro ejemplo testimonian ambas misiones: por un lado, la

---

212 *Ibidem*, 473. Cf. también *La parola e il Soffio*, 100-107.

213 Cf. «El Espíritu Santo y el cuerpo apostólico», 154-168.

214 Cf. *El Espíritu Santo*, 216.

215 Cf. *El Espíritu Santo*, 349-415.

216 Cf. *La parola e il Soffio*, 104. C. rebate a G. Hassenhüttl que, aun considerando necesaria la jerarquía en la Iglesia, la contempla como mera estructura auxiliar y secundaria, pero no única ni fundamental. Cf. *El Espíritu Santo*, 214-216.

217 Cf. *La parola e il Soffio*, 104-107.

218 Cf. *La parola e il Soffio*, 105, citando Basilio, *Epistola* 164, 1 (*PG* 32, 636). Ed. crítica de Y. Courtonne II, 97,15 (Les Belles Lettres, Paris 1961). DV 10 describe el *sensus fidei* como «antistitum et fidelium conspiratio», tomando la expresión de la bula *Ineffabilis Deus* de Pío IX y divulgada por Newman, cf. S. Pié i Ninot, *Eclesiología*, 571-572.

dimensión cristológica, ligada a la fidelidad de Dios y a su voluntad de salvar a los hombres por medio de una institución visible y humana; por otro, al Espíritu que anima siempre esa institución, que actúa también fuera de sus límites, atrayendo a hombres y mujeres a la Iglesia. «La Iglesia aparece así como proveniente, a la vez, del Verbo en la encarnación y del Espíritu, o del Señor glorificado, incesantemente activo tanto en el interior de cada persona como en las estructuras sacramentales y jurídicas. En verdad, Dios obra con las dos manos»[219]. La metáfora patrística de las dos manos, a la que C. tenía tanto aprecio, resume bien la actuación conjunta del Verbo de Dios y su Espíritu, enviados por el Padre para realizar su plan de salvación entre los hombres: la Iglesia de la Trinidad en una Iglesia compuesta de seres humanos.

Nuestro análisis de la teología de C. nos ha permitido mostrar el lugar destacado que la *Ecclesia de Trinitate* ocupa en su proyecto eclesiológico: la primacía del elemento exterior de la Iglesia (tan propia de épocas pasadas) ha podido superarse tan sólo al situar su origen en el misterio de Dios: la vida de la Iglesia participa de la vida de la Trinidad, no sólo la imita. En la Iglesia se encuentran las dos misiones divinas que brotan de la benevolencia salvadora del Padre. En la misión del Hijo encuentra su origen la estructura visible de la Iglesia: la salvación de Dios se ofrece a los hombres de forma estable en la estructura humana (visible, institucional y social) de la Iglesia. La misión del Espíritu anima a la Iglesia, personalizando en cada hombre y mujer la imagen de Dios. No cabe separar al Espíritu de la misión del Hijo: el Espíritu conduce siempre a la Iglesia, impulsa a cada hombre y mujer a hacer explícito su encuentro con Cristo. El gran ecumenista que es C. ha respondido a la acusación ortodoxa de un «cristomonismo» católico; a la vez, ha mostrado el acierto de las tradiciones ortodoxa y católica al considerar la *Ecclesia ex hominibus* como expresión válida y necesaria de la *Ecclesia de Trinitate*. La opción de C. por una cristología pneumatológica tiene también aplicación a la eclesiología: «pas de christologie sans pneumatologie, pas de pneumatologie sans christologie».

4.2. *Henri de Lubac*

De la obra del jesuita francés **Henri de Lubac** (1896-1991) ha podido decirse que «pone tierra firme debajo de nuestros pies […] proporciona

[219] *La parola e il Soffio*, 107. Traducción nuestra.

oxígeno y enraíza en humus nutricio [...] Crea una atmósfera eclesial para respirar sin ahogos»[220]. En diversos ámbitos teológicos, De Lubac ha realizado un *ressourcement*, que más que una vuelta a las fuentes es una «refontalización», una honda limpieza de las acequias teológicas a fin de que transporten, más cristalinas, las aguas de la Tradición. De su producción, nos fijaremos en dos obras fundamentales: *Catolicismo* (1938)[221] y *Meditación sobre la Iglesia* (1953)[222]. En ellas, contemplaremos la radicación trinitaria de la Iglesia.

4.2.1. Catolicismo (1938)

Catolicismo. Aspectos sociales del Dogma pretende acabar con un prejuicio muy extendido en la época: «Se nos reprocha ser individualistas… mientras que, en realidad, el catolicismo es esencialmente social. Social en el más profundo sentido del término… en su centro más misterioso, en la esencia de su dogmática»[223]. Del inmenso «ejército de testimonios» que invoca De Lubac[224], destacamos dos líneas de reflexión: la raíz trinitaria de la Iglesia y la Trinidad como modelo de la sociedad.

El origen de la Iglesia y de su socialidad, más allá de las voluntades humanas, hay que ir a buscarlo en el eterno designio salvador de Dios: «Toda la raza humana es la criatura de Dios, y con un gran movimiento que persiste a través de la variedad desconcertante de sus gestos – *desde el justo Abel al último elegido* – se encamina hacia su Padre sostenida por las dos manos de Dios, el Verbo y el Espíritu»[225]. La doctrina de las edades del mundo ilustra la pedagogía que Dios emplea para manifestarse al hombre y descubrirle su íntima realidad trinitaria[226]. La unidad de la Iglesia se describe como «imagen y efecto de la unidad de las Personas divinas entre sí»[227], de acuerdo con los testimonios patrísticos que ya conocemos.

---

[220] R. Blázquez, «Prólogo» a H. de Lubac, *Meditación sobre la Iglesia*, 20-21. Las obras de De Lubac se citan aquí sin indicación de autor.

[221] Cf. *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, Encuentro, Madrid 1988.

[222] Cf. *Meditación sobre la Iglesia*, Encuentro, Madrid 1980.

[223] *Catolicismo*, 17. Recientemente, recordaba Benedicto XVI la fundamental contribución de esta obra, cf. Benedicto XVI, Carta encíclica *Spe Salvi*, 13-14.

[224] Cf. *Ibidem*, 17-18.

[225] *Ibidem*, 100-101. Hemos traducido el texto en cursiva, latín en el original.

[226] Cf. *Ibidem*, 104-110.183-184. En el anexo de textos, se incluye un hermoso pasaje de Gregorio Nacianceno que describe la revelación progresiva de la Trinidad, cf. *Ibidem*, 306-307.

[227] *Ibidem*, 84-85.

La segunda línea de reflexión compara la sociedad humana con la comunión trinitaria: persona y sociedad, lejos de excluirse, reclaman una articulación adecuada, que sólo puede venir de la fe. A imagen de Dios, persona y sociedad encuentran un puente en la categoría de «relación».

> La fe nos instala en el foco exacto, para nosotros irremediablemente obscuro de donde brota la luz definitiva. ¿No creemos en efecto que hay tres personas en un solo Dios? No es posible llegar a concebir oposiciones más fuertes que las de estas tres Relaciones puras, puesto que tales oposiciones las constituyen enteramente. Ahora bien, ¿no surgen ellas en la unidad y de la unidad de una misma Naturaleza? El despliegue supremo de la Personalidad nos aparece así, en el Ser del que todo ser es un reflejo… como el fruto al mismo tiempo que la consagración de la suprema Unidad[228].

> En el Único, nada de soledad, sino la fecundidad de la Vida y el calor de la Presencia. *La Trinidad nunca está sola, la Trinidad nunca carece de nada*. En el Ser que se basta nada hay de egoísmo, sino el cambio de un Don perfecto. Lejana imitación del Ser, el espíritu creado no deja de reproducir algo de su estructura – *a su imagen lo creó* – y los ojos ejercitados saben percibir en él la señal de la Trinidad creadora. No hay persona aislada: cada uno, en su mismo ser, recibe de todos, y de su ser mismo debe devolver a todos[229].

> Entre las diversas personas […] no reina un orden de grados de ser, sino, a imagen de la Trinidad misma – y por mediación de Cristo en quien todas se hallan incluidas, en el interior de la Trinidad misma – una unidad de circumincesión[230].

El último texto sugiere que la relación entre Trinidad y sociedad no es externa (de imitación), sino interna (de participación). Al hombre se le ofrece un modo de vida que excede aun sus sueños más audaces: vivir en comunión, a imagen de Dios, no es una utopía sino un don que ha de recibirse con humildad y agradecimiento. El lugar en que esto acontece es la Iglesia; en ella, cada hombre y mujer puede ser plenamente quien es[231] recibiendo, a la vez, de Dios y de los demás el intercambio de dones que llamamos «comunión de los santos». Quien saca al hombre de su soledad y lo injerta en la Iglesia y en el misterio trinitario no es otro que el Hijo de Dios hecho

[228] *Ibidem*, 231.

[229] *Ibidem*, 234. Hemos traducido los textos en cursiva, latín en el original.

[230] *Ibidem*, 235.

[231] «Al integrarse el hombre en el gran Cuerpo espiritual del que ha de ser miembro, no se pierde, ni se disuelve, de la misma manera que no se pierde al someterse o unirse a Dios» *Ibidem*, 232.

carne: «podemos decir... recogiendo el εἷς de San Pablo y el "una persona" de san Agustín, que no somos plenamente personales más que en el interior de la Persona del Hijo, por la cual y en la cual tenemos parte en la vida trinitaria»[232].

4.2.2. Meditación sobre la Iglesia (1953)

Aunque no es un tratado de eclesiología, en *Meditación sobre la Iglesia* encontramos una de las obras maestras de esta joven disciplina teológica, acaso la más influyente. Su primer capítulo («La Iglesia es un misterio») constituye, por sí solo, una novedad (con Gréa y Congar como únicos precedentes). Al comenzar considerando la Iglesia como un misterio vivido en la fe, De Lubac la sitúa en el ámbito de la vida, mucho más que en el de las teorías o formulaciones. «En los siglos más tradicionales se hablaba poco de la Tradición –comienza diciendo– no era tanto un objeto de estudio como la forma misma de su pensamiento»[233]. La reflexión explícita sobre la Iglesia es reciente; no lo es, sin embargo, «la conciencia extraordinariamente profunda de su ser»[234] que tiene desde el principio. Antes de ser la Iglesia que reflexiona sobre la Trinidad, fue la Iglesia de la Trinidad, Templo en el que la Trinidad recibe adoración y «cuerpo de los Tres»[235]; tal conciencia se nos muestra en los símbolos de fe, como el Símbolo de los apóstoles, cuya «estructura es ternaria porque esencialmente es un "símbolo de la Trinidad"» [236]. Ella, la Iglesia, es la que confiesa la Trinidad, según el texto de Epifanio: «Y esta única paloma y virgen santa confiesa a Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo»[237]. La Iglesia es misterio porque está enraizada en el misterio de Dios: «ella floreció con Él (Dios) en Cristo, de la voluntad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo»[238]; por eso, hay una «Iglesia antes de la Iglesia», que abraza desde Abel hasta el último elegido, desde los inicios del mundo hasta su consumación[239]. Es necesario recordar, no obstante, que el

232 *Ibidem*, 240.

233 *Meditación sobre la Iglesia*, 23.

234 *Ibidem*, 24.

235 Cf. *Ibidem*, 41.

236 Cf. *Ibidem*, 34. La expresión «Symbolum Trinitatis» aparece en Cipriano, *Epistula* 75, 11 (*CSEL* 3/2, 818,10-11). Cf. *La fe cristiana. Ensayo sobre la estructura del símbolo de los apóstoles*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1988², 57-89.

237 Epifanio, *Expositio Fidei* 14 (*PG* 42, 808-809). Se cita en *Meditación sobre la Iglesia*, 43, nota 99.

238 *Meditación sobre la Iglesia*, 59-60.

239 Cf. *Ibidem*, 56-64 (la expresión citada en 60).

origen de la Iglesia en Dios no la priva en absoluto de su componente humano, ni su vocación trascendente ahoga su condición peregrinante. En sus palabras: «La *Ecclesia de Trinitate*, cuya misión jerárquica tiene su origen en las mismas procesiones divinas, es al mismo tiempo e indisolublemente, bajo otro aspecto, la *Ecclesia ex hominibus*»[240]. De Lubac contempla esta doble condición (humana y divina) como una de las paradojas que constituyen el misterio de la Iglesia: «El misterio de la Iglesia, como todo misterio, no puede ser captado con una mirada directa y simple, sino solamente a través de su refracción en nuestras inteligencias. Toma allí el aspecto de una paradoja, que únicamente puede expresarse por medio de una serie de antítesis»[241]. Desde la paradoja, aparece aún más claro el nexo que une el misterio de la Iglesia con los otros misterios cristianos, en especial, el misterio de la Trinidad (en la que tiene su origen, sin dejar de ser humana) y el de la Encarnación (en el que encuentra su modelo de unión sin confusión de lo divino y lo humano)[242].

De entre las bellas páginas de la *Meditación*, hay una en la que la relación entre Trinidad e Iglesia se muestra con especial fuerza. Ella será la mejor conclusión para nuestra síntesis del pensamiento del jesuita francés:

> Dios no nos ha creado «para que vivamos en los términos de la naturaleza» ni para que cumplamos una misión solitaria. Nos ha creado para que seamos introducidos colectivamente en el seno de su Vida trinitaria. Jesucristo se ofreció en sacrificio para que seamos uno en esta unidad de las personas divinas. Tal debe ser la «recapitulación», la «regeneración» y la «consumación» de todo… Pero hay un Lugar en el que ya desde aquí abajo empieza a realizarse esta reunión de todos en la Trinidad. Hay una «Familia de Dios», extensión misteriosa de la Trinidad en el tiempo, que no sólo nos prepara a esta vida unitiva y nos proporciona la firme garantía de poseerla, sino que nos hace participar ya de ella […] *Un pueblo unido por la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo*: tal es la Iglesia. Ella está «llena de la Trinidad». El Padre está en ella «como el principio al que todo reúne, el Hijo como el medio en el que todo se reúne, el Espíritu Santo como el nudo con el que todo se reúne, y todo es uno». Y no sólo lo sabemos, sino que tenemos ya de ello, en la oscuridad de la fe, una experiencia anticipada. La Iglesia es, para nosotros, según la manera que conviene

240 *Ibidem*, 92. Aunque De Lubac no cita aquí a Congar, parece claro que se inspira en *Cristianos desunidos*.

241 *Paradoja y misterio de la Iglesia*, 52.

242 Cf. *Paradoja y misterio de la Iglesia*, 53-57. 71.

a nuestra condición terrena, la realización misma de esta comunión tan buscada[243].

5. **El Concilio Vaticano II**

Al abordar la fundamentación trinitaria de la Iglesia desde una perspectiva histórica, resulta ineludible detenerse en el Concilio Vaticano II. «Es la primera vez» – señalaba un teólogo unos meses después de su clausura – «que en un documento oficial ha sido presentada la Iglesia desde una tan clara perspectiva trinitaria»[244]. Comenzaremos examinando cómo surgieron los textos conciliares que establecen una relación clara entre Trinidad e Iglesia, para explicitar las opciones de fondo que subyacen a estos textos. Nuestro análisis de la eclesiología trinitaria del Concilio tendrá, por tanto, dos momentos: histórico y sistemático.

5.1. *Trinidad e Iglesia en los documentos conciliares*

El Concilio Vaticano II produjo cuatro constituciones, nueve decretos y tres declaraciones. La Iglesia sólo acoge como normativos los textos finales, aprobados y promulgados por los Padres Conciliares[245]. Sin embargo, estos documentos son fruto de un largo proceso de reflexión y debate, en el que intervino un buen número de obispos y peritos. Sólo tras examinar cuidadosamente la historia de la redacción de cada paso conciliar, se explicitan las opciones teológicas de fondo y puede darse una interpretación teológica de ellos.

Varios son los textos conciliares que ponen en relación Trinidad e Iglesia[246]. Los más importantes son los que inician la constitución dogmática sobre la Iglesia y el decreto sobre la acción misionera de la Iglesia (cf. LG 2-4 y AG 2-4). Aunque su proceso redaccional no fue especialmente complejo, conocer su historia será de gran ayuda para comprender cómo fue abriéndose paso una visión trinitaria de la Iglesia[247]. En nuestra exposición

[243] *Meditación sobre la Iglesia*, 190.

[244] A.A. Ortega, «La Iglesia y el misterio trinitario», *EstTrin* 1 (1967) 81-138 (81).

[245] Respecto a la calificación teológica de los documentos emanados del Concilio, coincidimos con la exposición de S. Pié i Ninot, *Eclesiología*, 75-80 que lo califica de «doctrina católica».

[246] Cf. la relación y análisis de N. Silanes, *"La Iglesia de la Trinidad". La Santísima Trinidad en el Vaticano II. Estudio genético-teológico*, Salamanca 1981, 119-122.

[247] No hemos realizado un estudio genético-histórico. En nuestra exposición nos servimos de los trabajos de F. Geremia, *I primi due capitoli della "Lumen Gentium". Genesi ed ellaborazione del testo conciliare*, Roma 1971; J.A. Gil Sousa, «La Iglesia, epifanía de la Trinidad (El proceso

seguiremos cinco pasos: los cuatro primeros serán los sucesivos textos que condujeron a lo que hoy es LG 2-4[248]; añadiremos un quinto estadio, AG 2-4 que asume lo afirmado por la constitución *De Ecclesia* y lo completa.

1) **El esquema de la comisión teológica (texto primitivo)**. La comisión teológica del Concilio, dirigida por el cardenal Ottaviani y con el jesuita holandés Sebastian Tromp como secretario, alumbra entre 1960 y 1962 un buen número de esquemas preparatorios para el Concilio[249]. Nos interesa el *Esquema de la Constitución dogmática* sobre la Iglesia[250]; el primero de sus capítulos, sobre la naturaleza de la Iglesia militante, comienza con un prólogo titulado *El designio de Dios Padre*; el número 2 describe el cumplimiento de este designio por medio de la encarnación del Hijo de Dios. El Espíritu Santo, que no aparece hasta los números 5-6, en que se habla de él como el «alma del cuerpo de Cristo»[251]. Fuera de este capítulo, puede encontrarse alguna alusión trinitaria en el capítulo 6, dedicado a los laicos[252].

Aunque habla del Padre y del Hijo, la eclesiología del texto primitivo no puede calificarse de «trinitaria»[253]: la obra del Padre se considera aún como mero prólogo del texto, sin demasiada relación con la fundación de

de elaboración de los artículos 2-4 de la Const. Lumen Gentium)», *Auriensia* 7 (2004) 95-138 y, especialmente, el ya citado de N. Silanes, *"La Iglesia de la Trinidad"*.

[248] Una sinopsis de los cuatro textos de LG 2-4 en F. Gil-Hellín (ed.), *Concilii Vaticani II synopsis. Constitutio dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium*, Città del Vaticano 1995, 8-27. De gran utilidad son las exposiciones de dos teólogos que intervinieron en la redacción: U. Betti, «Crónica de la Constitución», en: G. Barauna (ed.), *La Iglesia del Vaticano II. Estudios en torno a la Constitución conciliar sobre la Iglesia* I, Juan Flors, Barcelona 1966, 145-170; G. Philips, *La Iglesia y su misterio* I, 19-87.

[249] Junto a los esquemas de la comisión teológica, se encargan otros al secretariado para la unidad, dirigido por Agustín Bea, SJ, que también elabora un esquema *De ecclesia*. Para las diferencias entre ambos esquemas, cf. J. Komonchak, «La lucha por el concilio durante la preparación», en: G. Alberigo (ed.), *Historia del Concilio Vaticano II*, I: *El catolicismo hacia una nueva era*, Peeters-Sígueme, Leuven–Salamanca 1999, 155-330 (266-280).

[250] Cf. *Acta Praeparatoria* II/3,1 135-204. El contenido trinitario de los demás esquemas es objeto de examen por parte de N. Silanes, *"La Iglesia de la Trinidad"*, 86-91.

[251] Cf. J.A. Gil Sousa, «La Iglesia, epifanía de la Trinidad», 96-97; N. Silanes, *"La Iglesia de la Trinidad"*, 133-142.

[252] Cf. N. Silanes, *"La Iglesia de la Trinidad"*, 136-137.

[253] Cf. J. M. Alonso «Ecclesia de Trinitate», 141-142; J.A. Gil Sousa, «La Iglesia, epifanía de la Trinidad», 96; A. A. Ortega, «La Iglesia y el misterio trinitario», 83. Algunos comentaristas no señalan rasgos trinitarios hasta el *textus prior*, cf. C. Moeller, «Fermentación de las ideas en la elaboración de la Constitución», en: G. Barauna (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, I, 171-204 (188-189). Silanes –con mucho, el más benévolo– afirma que la visión eclesial del esquema era «teocéntrica y, en buena medida, trinitaria, de la Iglesia», aunque matiza después su postura, cf. N. Silanes, *"La Iglesia de la Trinidad"*, 135.140.

la Iglesia por el Hijo; mucho más llamativo es el déficit pneumatológico del texto, que el obispo mexicano Alba Palacios no dudará en calificar de «laguna gravísima»[254]. Un buen número de padres conciliares solicitará una visión eclesial menos societaria y más enraizada en el misterio, en la que se destaque mejor la relación de la Iglesia con la Trinidad y con cada una de las divinas personas[255]. Por eso, además de las enmiendas al texto de la comisión teológica, irán surgiendo esquemas alternativos, propuestos por los diversos episcopados y redactados por sus teólogos asesores; de entre los que presentan mayor fundamentación trinitaria podemos citar el esquema belga (llamado así porque lo encarga el episcopado de aquel país y por ser su redactor principal G. Philips, aunque intervienen teólogos de nacionalidades diversas como Congar, Rahner o Semmelroth)[256], el alemán (en el que intervienen, entre otros Schmaus, Ratzinger, Semmelroth)[257], el francés (debido a Daniélou)[258] o el chileno (Ochagavía, Viganò)[259]. Estos esquemas «alternativos» tendrán un papel fundamental en el desarrollo de la eclesiología conciliar, como señalaremos a continuación.

2) **El esquema de la subcomisión De Ecclesia (1963) o *textus prior*.** A partir de las sugerencias de los padres conciliares y teniendo en cuenta los esquemas a los que nos acabamos de referir la Comisión doctrinal del Concilio redacta un nuevo esquema, publicado en el verano de 1963[260]. El título del capítulo I no apunta ya a la naturaleza de la Iglesia militante (texto primitivo), sino al misterio de la Iglesia; para explicar en qué consiste la realidad mistérica de la Iglesia, se toma el n. 1 del esquema alemán, al que se le hacen dos correcciones importantes: se explica el término «sacramento»

[254] *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II* (= AS) I/IV, 413-415. El obispo mejicano no duda en comparar el esquema con los huesos secos, sin Espíritu, de Ezequiel 37.

[255] Cf. J.A. Gil Sousa, «La Iglesia, epifanía de la Trinidad», 97-102; N. Silanes, *"La Iglesia de la Trinidad"*, 143-148.

[256] De acuerdo con Silanes, las líneas fundamentales del esquema aparecen en la intervención conciliar del obispo A. Charue, cf. AS I/IV, 432-439. N. Silanes, *"La Iglesia de la Trinidad"*, 152, nota 91.

[257] Cf. AS I/IV, 610-639.

[258] El capítulo I (*De Ecclesia in se ipsa*) se encuentra en la intervención de Jean-Barthélemy-Marie de Cambourg (obispo auxiliar de Bourges, titular de Eutyma), AS II/I, 489-491, que afirma expresamente que el texto ha sido elaborado por varios teólogos por encargo de los obispos franceses. Más información en N. Silanes, *"La Iglesia de la Trinidad"* 150, nota 87.

[259] El proyecto de primer capítulo, con el título *De mysterio Ecclesiae sive de eius natura et fine* se encuentra en la intervención de Mons. Silva Henríquez (arzobispo de Santiago de Chile), cf. AS II/I, 786-788.

[260] El primer capítulo (*De ecclesiae mysterio*) en AS II/I, 216-231. Seguimos a J.A. Gil Sousa, «La Iglesia, epifanía de la Trinidad», 102-104; N. Silanes, *"La Iglesia de la Trinidad"*, 152-162.

como «signo e instrumento», y el título de «Luz de los pueblos» (*Lumen Gentium*) se aplica a Cristo, no a la Iglesia. Los nn. 2-4 presentan la Iglesia como obra de las tres personas; así aparece en el Comentario que la comisión adjunta al documento:

> se propone a la Iglesia como objeto de fe y no se describe únicamente en su manifestación extrínseca […] La primera sección (nn. 2-4) muestra que la Iglesia tiene su origen en Dios Uno y Trino, a saber, en el designio del eterno Padre, realizado mediante la misión del Hijo y consumado por la santificación del Espíritu Santo; mostrándose así que la doctrina de la Iglesia se basa en el dogma primario del cristianismo[261].

La opción de dedicar un artículo a cada una de las divinas personas, que pasará al texto definitivo, aparece ya en este *textus prior*. De los esquemas que circulaban, la comisión elegirá los temas mejor desarrollados en cada uno: el n. 2 (*El designio salvador del Padre*) se inspira en el proyecto francés, el n. 3 (*La obra del Hijo*) en el alemán y el n. 4 (*La misión del Espíritu Santo*) en el chileno.

El esquema tuvo gran aceptación, aunque tampoco faltarán propuestas de corrección a cada uno de los artículos. Destacaremos, tan sólo, que hubo propuestas de corrección de la cita de Cipriano que cierra LG 4 (*de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata*); algunos propusieron cambiar su redacción, mientras que otros pidieron que quedara más de manifiesto que el texto cipriáneo no se refiere sólo al Espíritu Santo, sino que sirve de conclusión a LG 2-4; con ello, se mostraría mejor que el origen de la unidad de la Iglesia es la unidad que existe dentro de la Santísima Trinidad[262].

3) En base a estos *modi*, se elaborará el tercer texto, que en las actas recibe el nombre de ***«textus emendatus»***. El texto coincide, con variaciones mínimas, con el *textus prior;* aunque durante la discusión se hacen diversas sugerencias, muy pocas se incorporarán al texto definitivo[263].

4) El **texto definitivo** de LG se presenta el 30 de octubre de 1964 y, tras la votación, queda promulgado el 21 de noviembre del mismo año. El

[261] *AS* II/I, 229. Traducción tomada de N. Silanes, *"La Iglesia de la Trinidad"*, 160.
[262] Cf. J.A. Gil Sousa, «La Iglesia, epifanía de la Trinidad», 116-121.
[263] Para estas variaciones, cf. J.A. Gil Sousa, «La Iglesia, epifanía de la Trinidad», 122-133.

primer capítulo, centrado en el misterio de la Iglesia, ofrece una fundamentación trinitaria de la Iglesia (LG 2-4). Ofrecemos un breve comentario[264].

LG 1, que sirve de introducción al capítulo I (*El misterio de la Iglesia*) y a toda la constitución, describe a la Iglesia como «sacramento o signo de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano». El uso de «*sacramentum*» (versión latina del griego «μυστήριον» que da título al capítulo) indica que la institución eclesial no apunta hacia sí misma: hace referencia al designio salvador de Dios, y al mismo misterio de Dios. La luz que proyecta no es la suya, sino la de Cristo «que resplandece sobre el rostro de la Iglesia». De este modo, con una metáfora astronómica que gustaba a algunos padres de la Iglesia, la Iglesia no es el sol que irradia la luz, sino la luna que la refleja.

El plan de salvación del Padre centra **LG 2**. La acción del Padre en la historia de la salvación se describe como el beneplácito de su voluntad, en línea con la «εὐδοκία» bíblica[265]: la creación sucede por una «decisión [*consilio*] totalmente libre y misteriosa de su sabiduría y bondad»; la elevación del hombre se introduce con el verbo «*decrevit*» y la convocación en la Iglesia con «*statuit*». Esta descripción del beneplácito del Padre sobre la Iglesia, que aparece en otros lugares de la constitución (cf. LG 9, 59) coincide totalmente con el modo de presentar la revelación que emplea el Concilio: «Quiso [*placuit*] Dios, con su bondad y sabiduría, revelarse a sí mismo…» (DV 2)[266]. Se distinguen diversas fases en el misterio de la Iglesia, indicadas con sendos participios: la Iglesia fue prefigurada desde el origen del mundo, preparada en Israel, constituida en los últimos tiempos y manifestada con la efusión del Espíritu. Con ello, se indica el lugar del Padre en el pasado y el presente de la Iglesia; se añade, además, que el destino de la Iglesia en los últimos tiempos es la plena congregación de los Hijos del Padre, «desde el justo Abel hasta el último elegido» (Agustín). Más que hablar en exclusiva

---

264 De entre los numerosos comentarios al texto conciliar que existen, recomendamos: J. M. Alonso «Ecclesia de Trinitate», 143-152; J.A. Gil Sousa, «La Iglesia, epifanía de la Trinidad», 122-133; A. Grillmeier, «Dogmatische Konstitution über die Kirche, Kommentar zum 1. Kapitel», en: *LThK²* 12 (1966), 156-161; P. Hünnermann, «Lumen Gentium. B. Kommentierung», en: Idem–B. J. Hilberath (ed.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil* 2, Herder, Freiburg 2004, 355-360; G. Philips, *La Iglesia y su misterio* I, 99-118.

265 Cf. Mt 11, 26; Lc 10, 21; Rm 10, 1; Ef 1, 5.9; Flp 1, 15. 2, 13; 2 Ts 1, 11.

266 Salvando las diferencias, conviene recordar que Vaticano I empleaba términos parecidos: «Plugo [*placuisse*] a su sabiduría y bondad revelar al género humano por otro camino, y éste sobrenatural, a sí mismo y los decretos eternos de su voluntad » DH 3004 (Concilio Vaticano I, Constitución *Dei Filius*, capítulo II).

del Padre, LG 2 describe el dinamismo trinitario que da origen a la Iglesia[267]; aplicado a la formación del pueblo de Dios, observamos esto mismo en LG 13a.

El plan trazado por el Padre, de acuerdo con la hermosa teología de Ef 1, 3-10, había de ser realizado por el Hijo (**LG 3**), que vino a «cumplir la voluntad del Padre». Su obra se describe como «inauguración del reino de los cielos», que en LG 5 se relaciona con la fundación de la Iglesia. Este reino, presente en el misterio, crece por el poder de Dios. La Iglesia se alimenta continuamente con los sacramentos del Bautismo y la Eucaristía, simbolizados en el agua y la sangre que brotan del costado abierto de Jesús (cf. Jn 19, 34). De la Eucaristía se destaca su radicación cristológica y eclesiológica: respecto a Cristo, se retoma la definición de liturgia de SC 2 («cuantas veces se celebra en el altar el sacrificio de la cruz… se realiza la obra de nuestra redención»). La conexión entre Iglesia y Eucaristía se refleja incluso terminológicamente: si en LG 1 la Iglesia es «signo e instrumento», las mismas dimensiones se afirman ahora de la Eucaristía, en la que «se significa y realiza» la unidad de los creyentes.

De la manifestación de la Iglesia en Pentecostés, anunciada en LG 2, se trata ampliamente en **LG 4**. La acción del Espíritu Santo se describe con abundancia de referencias bíblicas: él continúa la obra de Jesús, permitiendo a los hombres insertarse en el dinamismo trinitario de la salvación («ir al Padre a través de Cristo en el mismo Espíritu»), en una fórmula de gran tradición litúrgica[268]. Como conclusión, no sólo de LG 4, sino a la fundamentación trinitaria de la Iglesia que realiza LG 2-4[269], se introduce la cita de Cipriano de Cartago: «toda la Iglesia aparece como el pueblo unido por la unidad [*de unitate*] del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo». La preposición latina «de» indica que la Iglesia no sólo imita la unidad trinitaria sino que participa de ella[270].

El destino trinitario de la Iglesia aparece también en la conclusión de varios capítulos de la constitución. El capítulo II, dedicado al Pueblo de Dios, acaba afirmando «la Iglesia ora y trabaja al mismo tiempo para que la

[267] Cf. N. Silanes, *"La Iglesia de la Trinidad"*, 174.

[268] Cf. C. Vagaggini, *El sentido teológico de la liturgia*, Católica (BAC 181), Madrid 1959, 184-198.

[269] Por eso, sorprende que la pase por alto el comentarista P. Hünnermann, «Lumen Gentium», 360.

[270] Cf. G. Philips, *La Iglesia y su misterio* I, 116; Idem, «La Chiesa mistero e sacramento», en: J. M. Miller (ed.), *La teologia dopo il Vaticano II: apporti dottrinali e prospettive per il futuro in una interpretazione ecumenica*, Morcelliana, Brescia 1967, 238.

totalidad del mundo se transforme en Pueblo de Dios, Cuerpo del Señor y Templo del Espíritu y para que en Cristo, Cabeza de todos, se dé todo honor y toda gloria al creador y Padre de todos» (LG 17). La vocación religiosa, descrita en el capítulo VI, tiene como objetivo «que la Iglesia sea más santa y para mayor gloria de la única e indivisible Trinidad, que en Cristo y por Cristo es la fuente y el origen de toda santidad» (LG 47). El capítulo VII, insistiendo en el carácter escatológico de la liturgia afirma que «todos los hijos de Dios…, al unirnos en el amor mutuo y en la misma alabanza a la santísima Trinidad, estamos respondiendo a la íntima vocación de la Iglesia y tomando parte en la liturgia de la gloria perfecta degustada anticipadamente» (LG 51). Por último, el capítulo VIII, dedicado a la Virgen María indica que el destino de la Iglesia es que todos los hombres «puedan verse felizmente reunidos en paz y en concordia en el único pueblo de Dios para gloria de la Santísima e indivisible Trinidad» (LG 69). Es fácil observar que, con excepción de LG 17, los textos hablan de la Trinidad, sin mayor concreción del dinamismo personal del misterio de Dios; sin embargo, queda de manifiesto la inédita conciencia trinitaria de la Iglesia que muestra la constitución conciliar[271].

5) Un estadio ulterior de la radicación trinitaria de la Iglesia en el Concilio Vaticano II lo constituye el capítulo I del decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, **Ad gentes divinitus**[272]. Promulgado el 7 de diciembre de 1965, *Ad Gentes* es (junto con DH, GS y PO) uno de los últimos documentos que aprobó el Concilio. Se advierte desde el principio que AG 2-4 toma como punto de partida LG 2-4 y lo cita con frecuencia, tanto explícita como implícitamente. La opción de *Lumen Gentium* por dedicar un párrafo a la relación de cada una de las divinas personas con la Iglesia se recoge en el decreto misional.

AG 2 comienza con una definición trinitaria de la misión: «La Iglesia peregrinante es, por su propia naturaleza, misionera, puesto que tiene su origen en la misión del Hijo y la misión del Espíritu Santo según el plan de Dios Padre»[273]. La acción del Padre en la economía de salvación se describe

---

[271] Más ejemplos ofrece N. Silanes, *"La Iglesia de la Trinidad"*, 177-179.

[272] Para el *iter* redaccional de AG, remitimos a N. Silanes, «Trinidad y misión en el Vaticano II», *EstTrin* 15 (1981) 321-362 (337-350). En la página 337, nota 90 se encontrará bibliografía.

[273] Sobre esta definición, cf. S. Mazzolini, *La Chiesa è essenzialmente missionaria. Il rapporto «natura della Chiesa» - «missione della Chiesa» nell'«iter» della Costituzione «de Ecclesia» (1959-1964)*, Editrice Pontificia Università Gregoriana (Analecta Gregoriana, 276), Roma 1999; W. Insero, *La chiesa è missionaria per sua natura (AG 2). Origine e contenuto dell'afermazione*

en términos similares a los de LG 2: creación, elevación, convocación eclesial. Se destaca la dimensión comunitaria de la convocación eclesial, con palabras de LG 9 («Dios quiso santificar a los hombres no individualmente y aislados… sino constituyendo un pueblo»).

Al hablar del designio universal de salvación de Dios, **AG 3** presupone lo afirmado por otros documentos conciliares sobre las religiones no cristianas (cf. NA 1-2), sobre la libertad que ha de tener el ser humano para buscar a Dios (cf. DH) y la relación entre Iglesia y salvación (cf. LG 14-16). Todos estos caminos, religiosos o no, merecen el respeto de la Iglesia; sin embargo, han de distinguirse cuidadosamente de la realización del designio del Padre en la Iglesia, vinculado inseparablemente a la misión del Hijo y su encarnación. Esta misión eterna es continuada por el mandato misionero que la Iglesia recibe de Cristo (cf. Mt 28, 18-20; Jn 20, 21).

Por último, la misión del Espíritu (**AG 4**) se describe en términos similares a los de LG 4. El Espíritu actúa antes de Pentecostés, especialmente en los profetas. Sin embargo, su efusión tras la resurrección de Cristo tiene caracteres nuevos: el Espíritu viene para permanecer en los discípulos de forma estable (el apóstol Pedro anuncia el cumplimiento de la promesa de Joel de que todo el pueblo sería profeta, cf. Hch 2, 16-21), su venida se produce públicamente, y se manifiesta la catolicidad de la Iglesia, que habla todas las lenguas, haciendo de Pentecostés el anti-Babel. Del mismo modo que la encarnación se produjo por obra del Espíritu Santo, Pentecostés manifiesta la Iglesia.

Desde el punto de vista trinitario, hay una novedad significativa en AG 2-4 respecto de los textos paralelos de LG: la *oikonomia* se funda en la *theologia*, la Trinidad económica en la inmanente. La actividad de cada una de las personas en la economía de salvación se corresponde con su ser eterno. Así, respecto al Padre, el que es amor fontal del que brota el designio de salvación es también «principio sin principio del que es engendrado el Hijo y del que procede el Espíritu Santo»; la misión temporal del Hijo prolonga su procesión eterna. Respecto al Espíritu, la novedad de *Ad Gentes* es ofrecer una «auténtica visión trinitaria del Pneuma»[274].

Además de los textos señalados, cabe destacar UR 2. Allí encontramos una descripción del origen de la Iglesia similar a la que hemos observado

conciliare e la sua recezione nel dopo Concilio, Editrice Pontificia Università Gregoriana (Documenta Missionalia, 32), Roma 2007.

[274] Cf. N. Silanes, *"La Iglesia de la Trinidad"*, 397.

en LG 2-4 y AG 2-4: el Padre envía al Hijo al mundo para redimir al género humano; en la Eucaristía instituida por Jesucristo «se significa y realiza la unidad de la Iglesia»; «el Espíritu Santo… realiza esa admirable comunión de fieles y une a todos en Cristo tan íntimamente que es el Principio de la unidad de la Iglesia». Al final del número, se presenta la Trinidad como modelo y principio de la unidad de la Iglesia: «El modelo y principio supremo de este misterio es la unidad de un solo Dios Padre e Hijo en el Espíritu Santo, en la Trinidad de personas».

5.2. *Las opciones del Concilio*

Tras recorrer el camino histórico que condujo a la fundamentación trinitaria de la Iglesia en el Concilio Vaticano II, se hace necesario explicitar las opciones de fondo que permitieron radicar el misterio de la Iglesia en el misterio de Dios. La primera, quizá la más evidente, su rechazo a contemplar la Iglesia desde fuera, en su aspecto institucional y visible, para considerarla como un *misterio*; es necesario precisar, en segundo lugar, que no se trata de un misterio abstruso y ajeno al hombre: la Iglesia es misterio de salvación, porque nace del designio salvador de Dios. Así pues, la consideración mistérica de la Iglesia depende de la presentación de la *Trinidad como misterio de salvación*. Por último, la opción del Concilio por la Trinidad económica conlleva su preferencia por hablar del *misterio trinitario en forma personal* («*secundum munus trium personarum*»). Sobre las huellas del lenguaje personal de la Biblia (vg. Ef 1, 3-10), el Concilio destaca el lugar que en la historia de salvación corresponde al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo.

5.2.1. La Iglesia como misterio

En las consultas a los obispos y facultades de teología (*fase antepreparatoria*), son muchos los que solicitan una visión más teológica y menos institucional de la Iglesia[275]. El esquema *De Ecclesia* propuesto por la comisión teológica del Concilio (texto primitivo) no responderá a tales expectativas y será rechazado por ofrecer una visión demasiado apologética de la Iglesia[276]. Para responder a estas críticas se redacta el nuevo esquema (*textus prior*), cuyas diferencias con el texto primitivo aparecen claras ya en el título del primer capítulo: en lugar de comenzar por la «Naturaleza de la

[275] Cf. N. Silanes, *“La Iglesia de la Trinidad”*, 129.
[276] Cf. *Ibidem*, 77-78, nota 11. 144-146.

Iglesia militante», el segundo esquema comienza por contemplar «el misterio de la Iglesia». El Concilio Vaticano II ha optado por un punto de partida vertical (del misterio de Dios al misterio de la Iglesia), frente a uno horizontal (que parte de los aspectos visibles e institucionales); por una eclesiología que procede de dentro hacia fuera (del misterio de la Iglesia: LG, a su misión: GS) frente al esquema apologético de fuera hacia dentro[277].

Para esta presentación más teológica de la Iglesia se ha optado por hablar del «*misterio*» de la Iglesia. «Misterio» no se toma en el sentido de algo incognoscible o abstruso sino como una «realidad divina trascendente y salvadora, que de algún modo se revela y manifiesta»[278]. Ésta es su acepción más tradicional, la que encontramos en san Pablo y los padres de la Iglesia[279], que aúna la cercanía de Dios y su distancia, su plan de salvar al mundo sin disolverse en él. Esta doble dimensión se observa también en el equivalente latino de «*mysterion*», «sacramentum», que el Concilio aplica a la Iglesia en varias ocasiones (cf. LG 1, 9, 48, 59). En LG 8, aunque no se emplea el término, se habla de la Iglesia como una realidad compleja, que aúna el elemento divino y el humano, en el que el elemento visible trasparenta el invisible[280]. El «misterio» de la Iglesia alude, así pues, a la presencia de la salvación de Dios entre los hombres; una presencia cuya realidad última sólo puede captar la fe, un «misterio de fe», como se exclama ante la Eucaristía. A la vez, esta salvación se ofrece en una comunidad visible, humana, jerárquicamente estructurada. Sin aplicar a la Iglesia la expresión «encarnación continuada», el Concilio ha subrayado magistralmente que «el organismo social de la Iglesia está al servicio del Espíritu

---

[277] Cf. A. Antón, «Estructura teándrica de la Iglesia», *EE* 42 (1967) 39-72; Idem, *El misterio de la Iglesia* I, 4-5; II, 409.876-881.

[278] En estos términos se expresa la Comisión redactora, cf. AS III/1, 170. Seguimos la traducción de Silanes, 165, nota 123.

[279] Cf. G. Bornkamm, «mystêrion», *TWNT* 4 (1942), 809-834; A. Ferrándiz García, «El significado simbólico-sacramental del «Mysterion» de Cristo. Un análisis bíblico-patrístico», *Facies Domini* 2 (2010), 119-144; cf. H. de Lubac, *Paradoja y misterio de la Iglesia*, 37-61.69-77; R. Penna, *Il «mysterion» paolino: traiettoria e costituzione*, Paideia, Brescia 1978; B. Rigaux, «El misterio de la Iglesia a la luz de la Biblia» en: G. Barauna (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, I, 289-308 (esp. 291-294); T. Strotmann, «La Iglesia como misterio», en: G. Barauna (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, I, 325-339.

[280] «La sociedad dotada de órganos jerárquicos y el Cuerpo místico de Cristo, el grupo visible y la comunidad espiritual, la Iglesia de la tierra y la Iglesia llena de bienes del cielo, no son dos realidades distintas. Forman más bien una realidad compleja, en la que están unidos el elemento divino y el humano» (LG 8).

de Cristo [*inservit… Spiritui Christi*]» (LG 8)[281]. Ambos aspectos quedan perfectamente soldados por la categoría «misterio / sacramento». No obstante, el «misterio» de la Iglesia trasciende, su sacramentalidad; dicho de otro modo: el camino histórico de la Iglesia necesita ser iluminado continuamente por su origen y su destino trinitario. Sin relativizar la Iglesia del tiempo presente, el Concilio ha hablado de diversas fases de la Iglesia (prefiguración, preparación, constitución, manifestación y consumación, cf. LG 2); el misterio de la Iglesia abarca todas y cada una de estas fases, irreductible a una sola de ellas.

Al hablar de la Iglesia como uno de los «misterios» de la fe, el Concilio se sitúa en el camino iniciado por teólogos como Scheeben, Casel o Rahner[282]; pero, ante todo, la calificación de la Iglesia como misterio ha de ponerse en la estela del Concilio Vaticano I, al señalar que la conexión de los misterios entre sí (*nexus mysteriorum inter se*) permite al teólogo alcanzar inteligencia de los misterios[283]. Al situar la Iglesia entre los misterios de la fe, se establece una relación indisoluble entre ella y el misterio por excelencia, el misterio de Dios[284]. La Iglesia misterio encuentra su raíz en el misterio de la Trinidad; parafraseando GS 22, podríamos decir que el misterio de la Iglesia sólo se esclarece a la luz del misterio de Dios. Lo afirmaba Pablo VI en la clausura del Concilio, mostrando que la mirada que la Iglesia dirigió sobre sí misma, lejos de constituir un ejercicio de autocomplacencia, lleva más allá de la Iglesia misma, al misterio de Dios: «la Iglesia, volviéndose sobre sí misma, ha penetrado en los escondrijos de su conciencia […] para, viviendo en sí misma y por medio del Espíritu Santo, comprender mejor la palabra eficaz de Cristo, para escrutar más profundamente el misterio, es decir, la presencia y el plan de Dios junto a sí y en su interior»[285]. La

[281] Cf. M. Semeraro, «*Spiritui Christi inservit*. Storia ed esito di una analogia (Lumen gentium 8)», *Lat* 52 (1986) 343-398.

[282] Cf. M. J. Scheeben, *Los misterios del cristianismo*, Herder, Barcelona 1964 (original de 1865); O. Casel, *Die Liturgie als Mysterienfeier*, Freiburg 1922; Idem, *El Misterio de la Ekklesia*, Cristiandad, Madrid 1964 (original de 1961); K. Rahner, «Sobre el concepto de misterio en la teología católica», en Idem, Escritos de Teología IV, Cristiandad, Madrid 2002^4, 53-95 (original de 1959).

[283] Cf. DH 3016 (Concilio Vaticano I, Constitución *Dei Filius*, capítulo III).

[284] Frente a la opinión general de caracterizar trinitariamente el misterio de la Iglesia, constituye una excepción la perspectiva exclusivamente cristológica del misterio que realiza J. Collantes, *El misterio de la Iglesia*, Facultad de Teología, Granada 1968, suavizada en su tratado *La Iglesia de la Palabra* I, BAC, Madrid 1972, 153-167.

[285] Pablo VI, *Discurso pronunciado en la clausura del Concilio* (*BAC* 526, 1175).

opción del Concilio fue incluir «el tema de la Iglesia en el tema de Dios»[286]. Hablar de misterio de la Iglesia nos lleva, inmediatamente, a referir su ser al misterio de Dios.

> En San Pablo la palabra «misterio» señala generalmente el designio de salvación que el Padre ha establecido desde la eternidad que Él ha realizado por la encarnación de su Hijo y la misión del Espíritu Santo y lleva a su acabamiento en la comunidad eclesial, órgano de la unión con las tres divinas personas. Así, según la doctrina de los padres, la Iglesia se une al misterio fundamental de la Santísima Trinidad como a su fuente viva y permanente[287].

> Según la intención profunda de la constitución conciliar *Lumen gentium*… la expresión «pueblo de Dios»… pretende subrayar el carácter de «misterio» y el carácter de «sujeto histórico» que, en todo caso, la Iglesia actualiza y «realiza» de modo inseparable. El carácter de «misterio» designa a la Iglesia en cuanto que proviene de la Trinidad […] El «misterio» aplicado a la Iglesia remite a la disposición libre de la sabiduría y de la bondad del Padre de comunicarse: comunicación que se efectúa en la misión del Hijo y el envío del Espíritu, por los hombres y en orden a su salvación[288].

5.2.2. La Trinidad como misterio de salvación

Junto a la consideración de la Iglesia como misterio que brota del misterio trinitario, señalamos una segunda opción de LG y del resto de los documentos conciliares. Al hablar de la Trinidad, la contempla como misterio de salvación, dando preferencia a la economía salvífica frente a la inmanencia divina. Con fuerza lo señala Nereo Silanes: «la originalidad del Vaticano II ha estado en haber recuperado la vertiente económica de la Trinidad o, dicho de otra forma, en haber presentado a la Trinidad en clave histórico salvífica»[289]. Durante la fase antepreparatoria, las facultades

[286] J. Ratzinger, «La eclesiología de la constitución Lumen Gentium», 131.

[287] G. Philips, *La Iglesia y su misterio* I, 32-33. Cf. *Ibidem* II, 415.

[288] Comisión teológica internacional, «Temas selectos de eclesiología», 3,1, en: C. Pozo (ed.), *Comisión teológica internacional. Documentos 1969-1996*, BAC, Madrid 2000^2, 327-375 (337-338).

[289] N. Silanes, «*La Iglesia de la Trinidad*», 81. La misma afirmación, *Ibidem*, 104.125.444. En la misma dirección apuntan A. Antón, *El misterio de la Iglesia* II, 869-876; A. de Luis Ferreras, «Contexto teológico-eclesiológico de la Lumen Gentium», *EstTrin* 39 (2005) 167-189 (182-183).

No nos proponemos un estudio exhaustivo de la teología trinitaria de Vaticano II. Al estudio de Silanes, pueden añadirse otros: R. Gómez Fernández, *Revelación divina y comunión trinitaria. La relación entre Trinidad económica y Trinidad inmanente en la Constitución dogmática* Dei Verbum *del Concilio Vaticano II*, Facultad de Teología San Dámaso (Dissertationes Theologicae, 5), Madrid

y episcopados que piden que se hable de Dios, lo hacen en cuanto Dios se relaciona con el hombre[290]; durante la fase preparatoria, los esquemas de la Comisión Teológica manifiestan un notable esfuerzo por partir del misterio Trinitario en las exposiciones; sin embargo, «estas intenciones no cristalizaron en fórmulas muy felices»[291], como hemos señalado respecto al esquema *De Ecclesia*; en especial, se echará de menos una mayor base bíblica y una mayor consideración del trabajo de los exegetas[292]. Por eso, es coherente afirmar que en lugar de «una reafirmación con argumentos apologéticos de la esencia y de los atributos divinos y de su ontología trinitaria, el Concilio quería poner de relieve el rostro amoroso de Dios, que se abre a los hombres en Cristo y entabla con ellos unas relaciones familiares»[293]. La opción por la Trinidad económica se observa también en la escasa presencia de términos abstractos (como «Trinidad» o «naturaleza»)[294]. Así pues, al hablar de la Trinidad el Concilio lo hará desde la perspectiva de la economía de salvación, en cuanto las divinas personas se manifiestan al hombre para salvarlo[295]. La relación de la Trinidad y la Iglesia se establecerá igualmente en términos histórico-salvíficos, comprendiendo ambos misterios en sentido paulino, como el despliegue de la voluntad salvífica de Dios sobre su pueblo[296]. La renovación de la teología trinitaria comenzará por la recuperación de la economía salvífica; de igual modo, la raíz trinitaria de la eclesiología se situará, desde ahora, en la economía de salvación[297].

2009; B. de Margerie, *La trinité chrétienne dans l'histoire*, Beauchesne, Paris 1975, 304-310; G. Routhier, «Vatican II et le renouveau ecclésiologique de la théologie trinitaire», en: E. Durand–V. Holzer (ed.), *Les Réalisations du renouveau trinitaire au XXe siècle*, CFi 273, Cerf, Paris 2010, 217-246 ; G.M. Salvati, «Desarrollos de la teología trinitaria. De la Lumen gentium a nuestros días», *EstTrin* 39 (2005) 3-22 (esp. 6-10).

290 Cf. *Ibidem*, 82-85. Las únicas excepciones son el *Angelicum* (el escrito iba firmado por el P. R. Garrigou-Lagrange, op) y el Pontificio Instituto San Anselmo. Cf. *Ibidem*, 81, nota 21.

291 *Ibidem*, 91. Cf. *Ibidem*, 86-91 sobre la dimensión trinitaria de cada uno de los esquemas.

292 Cf. *Ibidem*, 87, nota 36; G. Philips, *La Iglesia y su misterio* I, 25.

293 N. Silanes, «*La Iglesia de la Trinidad*», 99.

294 Cf. S. Zañartu, «Algunas impresiones sobre la Trinidad en el Vaticano II», *TyV* 43 (2002) 580-601 (581).

295 Cf. C. Molinari, «Trinità», en: S. Garofalo–T. Federici (ed.), *Dizionario del Concilio ecumenico Vaticano Secondo*, Unedi, Roma 1969, 1935-1938 (1936); L. Sartori, *La «Lumen Gentium». Traccia di studio*, Messaggero, Padova 1994, 35; Idem, «Trinità e Chiesa», *Credere Oggi* 4 (1986) 71-81 (72).

296 Cf. A. Grillmeier, «Dogmatische Konstitution über die Kirche», 158.

297 No compartimos la queja de Reinhard Knittel por un tratamiento meramente económico de la relación entre el Padre y la Iglesia, cf. R. Knittel, «La Chiesa "popolo del Padre". Alcune considerazioni sulla prospettiva "patro-nomica" della Chiesa», *Lat.* 66 (2000) 217-234.

5.2.3. La Trinidad de las personas

En coherencia con esta orientación histórico-salvífica, el lenguaje trinitario del Concilio será eminentemente personal, destacando la acción del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo en la historia de la salvación. Las obras maestras de este lenguaje personal son, sin duda, LG 2-4 y AG 2-4, donde cada uno de los párrafos está dedicado a la acción de una de las divinas personas. Algunos padres manifestaban sus reservas ante este lenguaje: de acuerdo con la teología que habían estudiado, que aún seguía vigente, distinguiendo las afirmaciones que son propias de cada persona y las que son sólo apropiadas[298]. Evitando entrar en polémicas o discusiones teológicas, la Comisión doctrinal justificó el uso del lenguaje personal:

> Desean algunos Padres que se haga una distinción más nítida entre aquello que, en las divinas Personas, es *propio* o *apropiado*. Para evitar discusiones el texto habla simplemente a tenor de las palabras que, tanto en la Escritura, como en los Símbolos de la fe y en los Concilios, por doquier se emplean. No parece necesario entrar en más explicaciones sobre la Santísima Trinidad. De sobra es sabido que, en San Pablo, sobre todo *Ef* 1, la revelación de la salvación por medio de la Iglesia se ofrece de acuerdo con la obra respectiva de las tres Personas [*secundum munus trium Personarum*][299].

En la historia de los concilios, es frecuente evitar discusiones teológicas o de escuela. La opción conciliar por hablar del origen de la Iglesia *secundum munus trium Personarum* será valorada como un acto de prudencia (a fin de no entrar en controversias) o atribuido al carácter pastoral del Concilio. Veamos un par de ejemplos.

En su excelente comentario, Alonso destaca en repetidas ocasiones que el Concilio no pretende una teología sistemática de la Trinidad, ni del origen trinitario de la Iglesia; tan sólo se limita a reproducir las expresiones bíblicas[300]. Él mismo advertirá, sin embargo, que la opción conciliar ha de conducir a la teología católica a nuevas perspectivas, que él sólo podía intuir: «la orientación trinitaria de la Iglesia, tal como nos la ha presentado el texto conciliar del Vaticano II, lejos de conducir a especulaciones abstractas y peligrosas, puede y debe dar a la eclesiología católica un dinamismo y una interioridad de grande vigor teológico»[301].

[298] Cf. N. Silanes, «*La Iglesia de la Trinidad*», 100, nota 71.
[299] AS III/1, 171. Traducción castellana de N. Silanes, «*La Iglesia de la Trinidad*», 101.
[300] Cf. J. M. Alonso «Ecclesia de Trinitate», 140.143-144.
[301] Cf. *Ibidem*, 165.

El dominico Philipon, en su contribución al comentario de LG que dirigió Baraúna, declara conocer la opción conciliar por evitar discusiones teológicas: «(El Vaticano II) examinará la acción de cada una de las Tres Personas divinas en el misterio eclesial sin cuidado de precisar si se trata de propiedades personales e incomunicables o de apropiación. Utiliza simplemente el lenguaje de la Escritura, dejando a los teólogos el cuidado de interpretar este magisterio con un rigor más científico»[302]. En opinión del dominico francés, el carácter pastoral de Vaticano II disminuye su rigor teológico; Philipon asume, poco después, la tarea científica que acaba de enunciar: partiendo del principio del Concilio de Florencia (*En Dios todo es uno, donde no obsta la oposición de relaciones*), enuncia el criterio hermenéutico con que debemos leer LG 2-4: «es suficiente hacer la aplicación de esta doctrina corriente (la apropiación) a la exégesis de los tres primeros párrafos de la Constitución conciliar»[303]. Aplicado al Padre (cf. LG 2) esto significa que «la creación del mundo y la elevación de los hombres al orden sobrenatural, son apropiados a Dios Padre»[304]; apropiada es también la acción del Espíritu Santo (cf. LG 4)[305]; en lo referente al Hijo, sin embargo, se hace necesario distinguir entre lo que es común a la Trinidad, y lo que se refiere a la segunda persona[306]. Puede acusarse a Philipon de no ser fiel a la opción del Concilio, exponiéndola primero, para después corregirla o minimizarla[307]; pero es necesario reconocer que el dominico se muestra fiel al estilo teológico en el que se ha educado y en el que educaba a sus alumnos.

Mucho más perspicaz se muestra el claretiano Augusto Andrés Ortega, que señala que el Concilio ha adoptado la perspectiva de los Padres Griegos «por lo que toca a la gracia y a la participada vida divina en la Iglesia»[308]. Es fácil suponer que el P. Ortega tiene en mente la distinción, propuesta por De Regnon, entre los modelos latino y griego de la Trinidad: optar por el modelo griego significa, en este contexto, hablar de la Trinidad partiendo de las personas y no de la sustancia.

---

[302] M.M. Philipon, «La Santísima Trinidad y la Iglesia», en: G. Barauna (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, 341-363 (343). Una perspectiva similar, referida a la dimensión trinitaria del sacerdocio en su artículo «Trinité et sacerdoce», *Seminarium* 7 (1967) 224-240 (228).

[303] *Ibidem*, 344.

[304] *Ibidem*, 344.

[305] Cf. *Ibidem*, 346.

[306] Cf. *Ibidem*, 344-346.

[307] Cf. la aguda observación de N. Silanes, «*La Iglesia de la Trinidad*», 106-107, nota 92.

[308] A. A. Ortega, «La Iglesia y el misterio trinitario», 88.

La perspectiva que nos conceden los años transcurridos desde entonces, nos permite afirmar que el Concilio Vaticano II fue también pionero de un nuevo modo de hacer teología trinitaria que, partiendo de la economía de salvación, se asoma a la vida íntima de Dios, la «Trinidad inmanente». En sentido estricto, no se trata de algo nuevo, sino de recuperar el modo de hablar de la Escritura, que toma como punto de partida las divinas misiones para acceder al misterio íntimo de Dios[309]. Hemos señalado ya que Philipon habla de «apropiaciones» en lo referente al Padre y al Espíritu Santo; en lo referente al Hijo, algunas acciones son propias, como es la encarnación (por más que ésta sea, en otro sentido, obra de los Tres). Desde la acción propia del Hijo que es la encarnación, Rahner mostrará la coherencia entre la economía salvífica de Dios y su ser eterno, mostrando que Dios se revela tal y como Él es[310]. A la vez, la teología comenzará a considerar que las apropiaciones tienen mucho de propiedades, es decir, de acciones propias de cada una de las Personas[311]. Con esto, comienzan a crearse las condiciones para que una verdadera eclesiología trinitaria. Para ello, sin embargo, será necesario el replanteamiento del tratado trinitario, que no llega en el inmediato posconcilio, ocupado con la renovación de la eclesiología (hasta mediados de los setenta) y, posteriormente, sumergido en la tormenta cristológica de los setenta y los ochenta. Se da, por tanto, una curiosa paradoja: si en la baja edad media el escaso desarrollo de la eclesiología contrastaba con la solidez de la teología trinitaria, tras el Concilio, la nueva eclesiología habrá de esperar algunos años para poder desarrollar su raíz trinitaria.

[309] Con acierto afirma Silanes que, «al arrancar de las "misiones trinitarias", el Concilio se situaba en la más pura línea bíblica y tradicional» N. SILANES, «*La Iglesia de la Trinidad*», 181.

[310] Cf. K. RAHNER, «El Dios Trino como fundamento y principio trascendente de la historia de la salvación», en: J. FEINER–M. LÖHRER (ed.), *Mysterium Salutis* II, Cristiandad, Madrid 1977^2, 269-338. Sin embargo, el mismo Rahner se queja de que, aunque el Concilio habla de la Trinidad en el contexto de la historia de la salvación, lo hace desde un cierto biblicismo que no basta para la teología, cf. *Ibidem*, 271.

[311] «El principio según el cual todas las actuaciones divinas hacia el mundo son comunes a toda la Trinidad, no tiene que hacernos olvidar que ésta, que es ciertamente un solo principio, es a su vez un principio que contiene en sí mismo la distinción. Dado que la actuación salvífica ha de reflejar de algún modo el ser mismo de Dios, caben perfectamente las relaciones propias del cristiano con cada una de las personas divinas» L. F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero*, 369. Expone con claridad la historia del problema A. MILANO, «Propiedades y apropiaciones», en: X. PIKAZA – N. SILANES (ed.), *Diccionario teológico El Dios cristiano*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1992, 1159-1179. El artículo fundamental en este punto sigue siendo H. MÜHLEN, «Person und Appropiation. Zum Verständnis des Axioms: *In Deo omnia sunt unum ubi non obviat relationis oppositio*», *MThZ* 16 (1965) 37-57. No es casual que el artículo se publique el año de la clausura del Concilio y que Mühlen se esforzara, durante toda su vida, por mostrar la acción propia del Espíritu Santo en la vida de los cristianos.

6. **La teología posconciliar**

El impulso del Concilio haría esperar una fuerte radicación trinitaria de la eclesiología. Es cierto que la práctica totalidad de los proyectos de teología de la Iglesia incluye un comentario a los títulos de la Iglesia de LG 2-4 (Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu); en algunos, incluso, se concede amplio espacio a la dimensión trinitaria de la Iglesia[312]. Sin embargo, en la mayoría de los tratados eclesiológicos, la referencia trinitaria constituye uno de los apartados del programa (el primero, en los que se organizan conforme al esquema de LG), pero rara vez se considera el misterio trinitario como elemento central o estructurante. Como afirma Naro, *Ecclesia de Trinitate* parece más un «slogan» que se repite en cada tratado, que un programa teológico efectivo[313]. El hecho aparece de modo más acentuado en los años inmediatamente posteriores al Concilio: en los setenta, algunos tratados prometen una mayor conexión entre el misterio de Dios y el de la Iglesia, pero basta examinar su índice para constatar que el principio vertebrador no es el misterio trinitario[314]; de hecho, no encontraremos una eclesiología trinitaria en sentido propio hasta la década de los ochenta, en que Bruno Forte publica *La Iglesia, icono de la Trinidad*. Los documentos del diálogo ecuménico, en cambio, concederán un lugar central a la raíz trinitaria de la Iglesia. Comenzaremos estudiando el diálogo de la Iglesia católica con otras Iglesias y comunidades, para examinar después la eclesiología de algunos autores que estructuran trinitariamente el tratado.

6.1. *El diálogo ecuménico*

El compromiso ecuménico, firme e irrevocable, que la Iglesia católica adquirió en el Concilio Vaticano II le ha puesto en diálogo con otras Iglesias y comunidades eclesiales. Tras casi cincuenta años de camino, es fácil obser-

---

[312] Cf. M. Kehl, *La Iglesia. Eclesiología católica*, Sígueme, Salamanca 1996, 55-117. De modo similar, hay tratados de teología trinitaria que tienden puentes con la eclesiología, cf. N. Ciola, *Teologia trinitaria. Storia - Metodo - Prospettive*, Dehioniane, Bologna 1996, 232-241; G. Greshake, *El Dios uno y Trino. Una teología de la Trinidad*, Herder, Barcelona 2001, 447-516.

[313] Cf. M. Naro, «“Ecclesia de Trinitate”», 105.

[314] Cf. L. Bouyer, *La Iglesia de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu*, Studium, Madrid 1973 (original francés de 1970). Podrían añadirse los proyectos del canadiense J. G. Pagé (*Qui est l'Église. L'Église mystère et sacrament* I-III, Bellarmin, Paris 1977-1978) y el del siciliano Vittorio Mondello (*La Chiesa del Dio Trino*, Dehoniane, Napoli 1978). Sobre estos últimos, cf. M. Naro, «“Ecclesia de Trinitate”», 102-104.

var que la eclesiología trinitaria está muy presente en la reflexión conjunta acerca de la naturaleza de la Iglesia.

6.1.1. La Ortodoxia

a) La consideración trinitaria de la Iglesia no es, en absoluto, nueva para la **teología ortodoxa**. En algunos autores anteriores al Concilio Vaticano II se encuentran interesantes afirmaciones sobre la *Ecclesia de Trinitate*; el interés de algunos teólogos católicos por la ortodoxia (especialmente rusa) contribuirá a la renovación eclesiológica, especialmente al fortalecimiento de su conciencia trinitaria. Señalamos el nombre de dos teólogos rusos: Chomiakov y Bulgakov.

Por su aportación intempestiva (en el doble sentido de precoz y exagerada) destaca el teólogo laico y autodidacta Alexei Stepanovic Chomiakov (1804-1860)[315]: aunque reticente a las definiciones, en su obra encontramos una bella descripción del ser trinitario de la Iglesia: «La Iglesia es la revelación del Espíritu Santo en el amor mutuo de los cristianos, y este amor que los conduce al Padre por su Verbo encarnado, Jesús nuestro Señor»[316]. La naturaleza trinitaria de la Iglesia, sin embargo, queda fuera del conocimiento de los cristianos separados de la Ortodoxia: como integrante del movimiento eslavófilo (muy orientado, por tanto, a la polémica antioccidental), Chomiakov deriva una consecuencia eclesiológica del *Filioque*: al separarse de la comunión de fe y amor de la Iglesia ortodoxa, los occidentales sólo alcanzan a percibir la obra exterior del Espíritu (su misión sobre toda criatura, en la que el Padre y el Hijo envían conjuntamente al Espíritu); existe otra misión del Espíritu (Chomiakov la denomina «interior»), que acontece en Pentecostés: allí, el Espíritu es enviado sólo por el Padre, en correspondencia con su origen eterno[317]. La separación radical entre exterior e interior tiene como contexto la polémica antilatina, especialmente anti-papal: la Iglesia se mantiene en la verdad no por una autoridad exterior (papa, emperador) sino por la propia fuerza de la comunión eclesial (*sobor-*

[315] Cf. P.P. O'Leary, *The Triune Church. A Study in the Ecclesiology of A. S. Xomjakov*, Dominican Publications-Universitätsverlag (Studia oecumenica Friburgensia 16), Dublin-Freiburg 1982, 58-81 («The Church, the creation of the Holy Trinity»); P. Plank, «Chomjakov, A. S.», *LThK*[3] (1994), 1081.

[316] A. S. Chomiakov, citado por P.P. O'Leary, *The Triune Church*, 58.

[317] Para esta difícil cuestión, especialmente para la diferencia entre «misión interior» y «misión exterior», cf. P.P. O'Leary, *The Triune Church*, 58.

nost) que viene de la Trinidad. Así pues, para este original autor, la Iglesia católica debe retornar a la ortodoxia si quiere poder decir, con la liturgia bizantina, «amémonos unos a otros para poder, unánimemente, confesar al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo»[318].

Sergei Bulgakov (1871-1944) sigue a Chomiakov en su teología de la sobornost, pero tiene una consideración más positiva de las comunidades no ortodoxas (especialmente de la Iglesia católica)[319]. En su libro *La Ortodoxia* (1932) encontramos bellas afirmaciones del origen trinitario de la Iglesia: «la Iglesia de Cristo no es una institución: es una vida nueva con Cristo y en Cristo, dirigida por el Espíritu Santo (…) Por la Iglesia participamos en la vida divina de la Santísima Trinidad»[320].

Con estos precedentes, es fácil comprender que la opción de *Lumen Gentium* por una eclesiología de raíz trinitaria haya sido muy bien recibida por la ortodoxia. Para Stylianos Harkianakis, esta nueva conciencia trinitaria de la Iglesia hubiera justificado todo el esfuerzo del Concilio[321]; Gregorios Larentzakis, también griego, no dudará en expresar la alegría que experimenta, como teólogo ortodoxo, por la amplia difusión de este tema[322]. Algunos, incluso, reclamarán la paternidad de algunas expresiones del Concilio[323]. Este impulso católico, unido a la presencia de numerosos teólogos ortodoxos en cátedras occidentales, ayudará al florecimiento de la reflexión eclesiológica en clave trinitaria: el esfuerzo sistemático, presentado oficialmente como una ayuda para la teología occidental, ha permitido al Oriente cristiano dotarse de un armazón teológico donde sólo existían elementos dispersos[324].

---

[318] A. S. Chomiakov, citado por S. Tyszkiewicz, «Église, IV, B. Chez les russes séparés», *DSp* 4 (1960), 442-450 (448).

[319] Cf. G. Cioffari, «Bulgakov, Sergij», en: E. G. Farrugia (ed.), *Diccionario enciclopédico del Oriente cristiano*, Monte Carmelo, Burgos 2007, 119-120 (120).

[320] S. Bulgakoff, *L'Orthodoxie*, Les Religions, Paris 1932 ,1.3, citado en S. Tyszkiewicz, «Église, IV, B. Chez les russes séparés», 449.

[321] Cf. S. Harkianakis, «Ökumenischer Dialog nach dem Konzil», *Una Sancta* 21 (1966), 231-232, citado por G. Greshake, *El Dios uno y Trino*, 448 nota 1115.

[322] Cf. G. Larentzakis, «Trinitarisches Kirchenverständnis», en: W. Breuning (ed.), *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie*, Herder (QD 101), Freiburg 1984, 73-96. (73).

[323] El ortodoxo Nikos Nissiotis afirma haber aportado a los obispos franceses un texto suyo sobre la acción del Espíritu Santo en la Iglesia; el ruso-americano Alexander Schmemann habría hecho lo mismo. Posteriormente, un obispo católico francés habría presentado ambos textos como propios suyos. Cf. Y. Spiteris, «La teología trinitaria ortodoxa como precomprensión de la "Lumen gentium"», *EstTrin* 39 (2005) 427-448 (427).

[324] Cf. J. Behr, «The Trinitarian being of the Church», *SVTQ* 48 (2004) 67-88; B. Bobrinskoy, «Communion trinitaire et communion ecclésiale», *Contacts* 54 (2002) 169-181; A. Kallis, «Kirche,

b) El encuentro teológico en este ámbito tendrá su reflejo en el diálogo ecuménico entre la ortodoxia y el catolicismo: cuando ambas iglesias profundicen en la naturaleza sacramental de la Iglesia, estará muy presente la raíz trinitaria. Destaca, especialmente, el documento emanado de la segunda reunión plenaria de la Comisión Mixta Internacional de Diálogo Teológico entre la Iglesia Católica Romana y la Iglesia Ortodoxa, celebrada en **Munich** del treinta de junio al seis de julio de 1982, cuyo título es suficientemente expresivo: *El misterio de la Iglesia y de la Eucaristía a la luz del misterio de la Santísima Trinidad*[325]. Entre los integrantes de aquella comisión encontramos nombres tan significativos como el cardenal Ratzinger o el teólogo dominico J. M. R. Tillard, del lado católico, y ortodoxos como el arzobispo Stylianos (Harkianakis), de Australia y los teólogos Ioannis Zizioulas y Dumitru Staniloae. Se trata, por tanto, de una contribución de primer orden.

El documento comienza situando la comprensión trinitaria y eucarística de la Iglesia como un elemento común a las dos Iglesias, previo a las diferencias dogmáticas[326]. El origen de la Iglesia se sitúa en Cristo, el Hijo de Dios hecho hombre[327] que es inseparable de la misión del Espíritu[328]. Cada creyente es bautizado en el nombre de la Santísima Trinidad y «por la comunión en el Cuerpo y en la Sangre de Cristo, los fieles crecen en esta divinización misteriosa que realiza su morada en el Hijo y el Padre, por el Espíritu»[329]. Esta comunión con Cristo hace de los fieles un solo cuerpo: la

V: Orthodoxe Kirche», *TRE* 18 (1989), 252-262 (263); D. Staniloae, «Trinitarian Relations and the Life of the Church», en: Idem, *Theology and the Church*, St. Vladimir's Seminary Press, New York 1980, 11-44 (original rumano de 1964). A estos pueden añadirse los trabajos del griego Ioannis D. Zizioulas, especialmente su tesis doctoral *Eucharist, Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop During the First Three Centuries,* Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Mass. 2001[2] (original griego de 1965) y las recopilaciones *El ser eclesial*, Sígueme (Verdad e Imagen 162), Salamanca 2003 (original de 1985) y *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia*, Sígueme (Verdad e Imagen 178), Salamanca 2009 (original de 2006).

325 Seguimos la traducción española recogida en A. González Montes (ed.), *Enchiridion Oecumenicum* I, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1986, 504-516. Citaremos el documento, con una doble numeración: la interna del documento y el número asignado por González Montes (precedido del signo §). Sobre la historia de la redacción del documento y su contenido, cf. P. Rodríguez, «El diálogo teológico entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa: I. De los inicios a la Relación de Bari (1962-1987)», en: A. González Montes (ed.), *Las Iglesias Orientales*, Biblioteca de autores cristianos (BAC 604), Madrid 2000, 347-458 (esp. 393-416).

326 Cf. *El misterio de la Iglesia y de la Eucaristía a la luz del misterio de la Santísima Trinidad*, Introducción (§1152).

327 Cf. *Ibidem*, I,1, §1153.

328 Cf. *Ibidem*, I,3, §1155.

329 *Ibidem*, I,4b, §1157.

realiza el mismo Espíritu, que transforma los dones en Cuerpo y Sangre de Cristo. «A partir de ahí, la Iglesia manifiesta lo que es: el sacramento de la κοινωνία trinitaria, la "morada de Dios con los hombres" (cf. Ap 21, 4)»[330]. De este modo puede afirmarse que el ser trinitario de la Iglesia se hace presente y se realiza en la Eucaristía, en la que la Iglesia se une a la ofrenda de Cristo al Padre por el Espíritu[331]. La unidad de la Iglesia no se concibe como uniformidad ni como supresión de las diferencias: al contrario, puesto que «la Iglesia encuentra su modelo, su origen y su fin en el misterio del Dios uno en tres personas»[332], en ella las diversas personas se unen en un único amor. Al afirmar la primacía del don divino en la Iglesia, no se olvida la importancia de la respuesta humana[333]; en este punto, coincide el documento con la fundamental afirmación de Congar y De Lubac, que ya conocemos: la *Ecclesia de Trinitate* debe ser también *Ecclesia ex hominibus*.

Munich ha realizado un serio esfuerzo por fundamentar trinitariamente la Iglesia. Situándose sobre las huellas de las tradiciones ortodoxa y católica, Munich no se ha contentado con afirmar que la Trinidad es «modelo, origen y fin» de la Iglesia; afirmada esta triple relación, señala que ésta no se refiere únicamente a la dimensión espiritual o invisible de la Iglesia; también su aspecto visible y jerárquico debe trasparentar las relaciones trinitarias: «los elementos institucionales no deben ser más que un reflejo visible de la realidad mistérica»[334]. Pero – cabe preguntarse – ¿qué significa esta afirmación para la estructura concreta de la Iglesia? Munich no ofrece más respuesta. Del lado católico se critica también que el documento no se haya ocupado del ministerio petrino[335].

c) La respuesta a estas cuestiones llegará casi treinta años después[336]: la comisión mixta, reunida en **Rávena** (Italia) del 8 al 14 de octubre de

[330] *Ibidem*, I,4d, §1159.
[331] Cf. *Ibidem*, I,6, §1160.
[332] *Ibidem*, II,1, §1161. Cf. *Ibidem*, III,2, §1171.
[333] Cf. *Ibidem*, II,2, §1164.
[334] *Ibidem*, II,1, §1161.
[335] Cf. P. Rodríguez, «El diálogo teológico entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa», 393-416.
[336] Puesto que nuestro objetivo es rastrear la eclesiología trinitaria en el diálogo católico-ortodoxo, hemos obviado los documentos de Bari (1986-87) sobre fe y bautismo; Válamo (1988) sobre el sacramento del orden; y Balamand (1993), sobre el uniatismo, que bloqueó el diálogo. Cf. al respecto la historia del diálogo en: A. González Montes (ed.), *Las Iglesias Orientales*, 347-592 (artículos de P. Rodríguez, A. González Montes y E. F. Fortino), y la reciente síntesis divulgativa de H. Vall, «El diálogo entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa sobre el Primado del Obispo de Roma: Rávena 2007-Paphos (Chipre) 2009», *Pastoral ecuménica* 17 (2010), 111-142.

2007, aprobó el documento *Consecuencias eclesiológicas y canónicas de la naturaleza sacramental de la Iglesia. Comunión eclesial, conciliaridad y autoridad*[337]. Situándose en continuidad con los documentos de Munich y Valamo[338], Rávena desarrolla la eclesiología trinitaria del primero[339] y la reflexión sobre el ministerio del segundo. El documento tiene dos partes: la primera habla de concilaridad y autoridad como elementos fundamentales de la Iglesia[340]; la segunda se estructura en torno a tres niveles de Iglesia: local, regional y universal[341]. En los tres niveles es posible encontrar tanto el primado como la conciliaridad y en cada uno de los tres han de articularse adecuadamente, sin separar uno del otro[342]. En su reflexión sobre el primado, Rávena no se ciñe al obispo de Roma: en los tres niveles señalados por el documento existe un primero *(protos)* o cabeza *(kephalé):*

> A nivel local, para el obispo como *protos* de su diócesis respecto a sus presbíteros y el pueblo; a nivel regional, para el *protos* de cada metrópolis con respecto a los obispos de su provincia, y para el *protos* de cada uno de los cinco patriarcados [Roma, Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén] con respecto a los metropolitanos de cada circunscripción; y a nivel universal, para el obispo de Roma como *protos* entre los patriarcas[343].

El término «conciliaridad» (o «sinodalidad»[344]) traduce la «sobornost» rusa, privada aquí de la connotación antijerárquica que tenía en

[337] Traducimos el original inglés, al que accedemos en el archivo on-line del Pontificio Consejo para la promoción de la unidad de los cristianos; el número indica el párrafo citado. Conocemos la existencia de una traducción española a la que no hemos tenido acceso: «Consecuencias eclesiológicas y canónicas de la naturaleza sacramental de la Iglesia. Comunión eclesial, conciliaridad y autoridad», *Diálogo ecuménico* 43 (2008), 307-323.

[338] Cf. *Consecuencias eclesiológicas y canónicas de la naturaleza sacramental de la Iglesia*, 2.8.9.22.

[339] Algunas frases están calcadas de Munich: «La eucaristía manifiesta la *koinônia* trinitaria (…) El misterio de la *koinônia* salvífica con la Santísima Trinidad se realiza en la humanidad» *Ibidem*, 6.

[340] Cf. *Ibidem*, 5-11 (sinodalidad); 12-16 (autoridad).

[341] Cf. *Ibidem*, 18-21 (local); 22-31 (regional); 32-44 (universal). El nivel regional o nacional se ha desarrollado mucho menos en Occidente que en el Oriente, cf. W. Kasper–D. Deckers, *Wo das Herz des Glaubens schlägt. Die Erfahrung eines Lebens*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2008, 224.

[342] Cf. *Ibidem*, 43.

[343] *Ibidem*, 44 y una exposición similar en el nº 10. La enumeración de los cinco patriarcados no aparece aquí sino en el nº 35. La iglesia ortodoxa rusa quería que, tras Roma, no se estableciera ninguna prioridad entre las sedes, cf. W. Kasper–D. Deckers, *Wo das Herz des Glaubens schlägt*. 218-219.

[344] El documento emplea ambas traducciones (aunque usa más «conciliaridad»), señalando que se trata de términos equivalentes, cf. *Ibidem*, 5. 38. En las lenguas latinas, «sinodalidad» es el término común para la corresponsabilidad, cf. E. Corecco, «Sinodalidad», en: G. Barbaglio–S. Dianich

Chomiakov y Bulgakov. El documento de Rávena presenta esta característica de la Iglesia en clave trinitaria:

> La conciliaridad refleja el misterio trinitario y encuentra en él su fundamento último. Las tres personas de la Trinidad son «enumeradas», como dice san Basilio Magno (*El Espíritu Santo*, 45), sin que la designación como «segundo» o «tercero» implique subordinación o disminución. Del mismo modo, existe también un orden (*taxis*) entre las Iglesias locales que, sin embargo, no implica desigualdad en su naturaleza eclesial[345].

El documento de Munich afirmaba que las estructuras de la Iglesia deben ser reflejo del misterio de la Trinidad[346]. Rávena trata de aplicar este principio para resolver la siguiente cuestión: cómo combinar la igualdad sacramental de todas las iglesias locales (sinodalidad) con la primacía de algunas de ellas. En la respuesta, se introducen dos elementos de particular importancia: la cita de Basilio y el empleo del término «taxis». Basilio está rebatiendo la herejía de Eunomio, para quien la *taxis* trinitaria (el orden en que se citan las divinas personas) implica subordinación ontológica: si el Hijo se nombra después del Padre, es menos divino que Él[347]. Para Basilio, en cambio, la *taxis* indica las relaciones de origen: el Hijo se nombra después del Padre porque de Él procede, pero no porque sea inferior a Él en divinidad. De la afirmación se sobreentiende (aunque no se afirma explícitamente) que el *protos* en la Trinidad es Dios Padre, y que la taxis no indica diferencia ontológica en términos de superioridad o inferioridad.

De modo similar, algunas iglesias se citan antes que otras: en el nivel regional, éste es el caso de las iglesias metropolitanas respecto de las de su provincia y de los cinco patriarcados respecto a las metropolitanas; en el nivel universal, Roma ha aparecido siempre la primera en la taxis de los cinco patriarcados[348]; así lo prueban testimonios como el de Ignacio de Antioquía, dirigiéndose a los romanos como la «Iglesia que preside en la caridad»[349]. El

(ed.), *Nuevo diccionario de teología* II, Cristiandad, Madrid 1982, 1644-1673; S. Pié i Ninot, *La Sinodalitat Eclesial*, Facultat de Teologia, Barcelona 1993; J. Fontbona, «La sinodalitat», *Revista catalana de teología* 32 (2007), 357-385

345 *Ibidem*, 5.

346 Cf. *El misterio de la Iglesia y de la Eucaristía a la luz del misterio de la Santísima Trinidad*, II,1, §1161.

347 Cf. D. García Guillén, *«Padre es nombre de relación»*, 201-207.

348 Cf. *Consecuencias eclesiológicas y canónicas de la naturaleza sacramental de la Iglesia*, 35.

349 Ignacio de Antioquía, *A los Romanos*, prólogo (FP 1, 148), citado en *Consecuencias eclesiológicas y canónicas de la naturaleza sacramental de la Iglesia*, 41.

orden en el que se citan las iglesias no implica que unas sean «más iglesias que las otras» o que un obispo lo sea en grado superior[350]. Si la monarquía del Padre no rompe la comunión trinitaria, la existencia de un primero en los tres niveles de la Iglesia tampoco disuelve la comunión eclesial[351].

Esta relación entre el *protos* y Dios Padre se encuentra también en el canon 34 de las Constituciones Apostólicas, citado por Rávena para hablar del nivel regional; para el cardenal Kasper, que presidió la reunión, se trata de un auténtico principio ecuménico de validez eclesiológica universal, no sólo para las iglesias regionales[352].

> Es necesario que los obispos de cada nación (*ethnos*) sepan cuál es el primero (*protos*) entre ellos; sea considerado como la cabeza (*kephalé*), y no hagan nada extraordinario sin su consentimiento (*gnome*). Cada uno se ocupará sólo de aquellas cosas que afectan a su diócesis (*paroikia*) y a los territorios que están bajo ella. Pero aquél [el primero] no haga nada sin el consentimiento de todos. Así habrá concordia (*homonoia*), y Dios será glorificado por medio de Cristo en el Espíritu Santo[353].

La frase final merece un análisis detenido: «Así habrá concordia, y Dios será glorificado por medio de Cristo en el Espíritu Santo». Cuando los demás obispos honran al *protos* (que, sacramentalmente, es igual a ellos), hay concordia en la Iglesia. La «concordia» se designa con el término griego «*homonoia*», empleado por algún padre de la Iglesia para designar la co-

[350] Además del citado nº 5 («el orden entre las Iglesias locales… no implica desigualdad en su naturaleza eclesial»), más adelante se dice: «Esta distinción de niveles no disminuye la igualdad sacramental de cada obispo ni la catolicidad de cada iglesia local» *Consecuencias eclesiológicas y canónicas de la naturaleza sacramental de la Iglesia*, 44.

[351] Entendemos «monarquía» en su sentido patrístico del Padre como único principio y fuente del Hijo y el Espíritu. Cf. G. Uríbarri Bilbao, *Monarquía y Trinidad. El concepto teológico "Monarchia" en la controversia "monarquiana"*, PUPCM.E 62, Madrid 1996 y también nuestro *«Padre es nombre de relación»*, 93-229. Así lo emplea Juan Pablo II, *Orientale Lumen*, 6.

[352] Cf. W. Kasper–D. Deckers, *Wo das Herz des Glaubens schlägt*, 223 que señala quién sugirió el texto: Ioannis Zizioulas.

[353] *Constituciones apostólicas* VIII, 47,34 (*SCh* 336, 284; *BPa* 82, 352). Hemos modificado la traducción citada según la versión que ofrece el documento de Rávena, añadiendo entre paréntesis los términos griegos. Este texto no es el único de la tradición ortodoxa que establece la comparación entre Dios Padre y el *protos*: cf. el testimonio de Atanasio el Griego (1357), editado por J. Darrouzes, «Conférence sur la primauté du pape à Constantinople en 1357», *Révue des Études Byzantines*» 19 (1961) 76-109 (104-107) y citado por Y. Congar, *Eclesiología*, 162 e Idem, *Un pueblo mesiánico*, 107-108, nota 31; o más recientemente P. Evdokimov, «Comments on the Decree on the Ecumenism», *Ecumenical Review* 17 (1965), 100.

munión trinitaria[354]. La comunión eclesial honra y visibiliza la comunión trinitaria: se glorifica a Dios (Padre) por el Hijo en el Espíritu Santo. No se identifica explícitamente al *protos* con el Padre, pero se señala la misma dinámica ascendente en la comunión trinitaria y la comunión eclesial; se observa también la igualdad: aunque el Hijo y el Padre proceden del Padre, no son inferiores a Él; el *protos* no debe hacer nada sin consentimiento de los otros obispos[355].

Es evidente que con Rávena no se ha concluido el diálogo católico-ortodoxo sobre el primado[356]; podrá discutirse también si la relación entre Trinidad e Iglesia puede llevarse tan lejos. Sin embargo, en lo que se refiere a nuestro propósito, queda de manifiesto el notable esfuerzo de ambas iglesias por fundamentar trinitariamente su reflexión sobre la Iglesia.

6.1.2. Iglesias y confesiones cristianas de Occidente

Los documentos del diálogo ecuménico de la Iglesia católica con las Iglesias y comunidades cristianas de occidente (luteranas, reformadas, metodistas y anglicanas)[357] presentan también una comprensión trinitaria de la realidad de la Iglesia[358]. En los cuatro diálogos se reconoce el fundamento trinitario de la Iglesia, que se expone al hilo de los tres títulos que encon-

[354] «La Trinidad… es un solo Dios… no menos por la concordia (*homonoia*) que por la identidad de sustancia» Gregorio Nacianceno, *Or* 6, 13 (*SCh* 405, 154,10-11).

[355] F.G. Clancy, «Trinity and Ecclesiology», 26-27 se limita a indicar la referencia trinitaria del *protos* con los otros obispos sin explicarla.

[356] Prueba de ello es la reciente reunión de Pafos (octubre de 2009) sobre el papel del obispo de Roma en la comunión de la Iglesia durante el primer milenio, cf. H. Vall, «El diálogo entre la Iglesia católica», 137-141.

[357] Al hablar de «Iglesias», seguimos el criterio del Pontificio Consejo para la promoción de la unidad de los cristianos: «por razones de simplicidad y brevedad, en lo que sigue también se emplea en ocasiones el término "iglesia" para las comunidades protestantes, conforme a la manera en que ellas se designan y se entienden a sí mismas» W. Kasper, *Cosechar los frutos. Aspectos básicos de la fe cristiana en el diálogo ecuménico*, Sal Terrae (Presencia teológica, 175), Santander 2010, 23, nota 1. No se usa, por tanto, en el sentido teológico fuerte de los documentos oficiales de la Iglesia católica, en los que se evita aplicar el nombre de «Iglesia» a las comunidades que no conservan la sucesión apostólica, el sacramento del Orden y la correcta comprensión de la eucaristía, cf. los documentos de la Congregación para la doctrina de la fe: *Nota sobre la expresión «Iglesias hermanas»* (30 de junio de 2000), 12; Declaración *Dominus Iesus* (6 de agosto de 2000), 17; *Respuestas a algunas preguntas acerca de ciertos aspectos de la doctrina sobre la Iglesia* (29 de junio de 2007), 5.

[358] Seguimos la excelente exposición sobre el fundamento trinitario de la Iglesia que ofrece W. Kasper, *Cosechar los frutos*, 77-88. Allí remitimos para los textos del diálogo que fundamentan las afirmaciones. Aunque firmado por el cardenal Kasper, se trata de un trabajo del Pontificio consejo para la promoción de la unidad de los cristianos, de gran importancia ecuménica, cf. R. Giraldo, «"Raccogliere i frutti". Una iniziativa che fa riflettere», *Studi Ecumenici* 28 (2010) 295-310.

trábamos en LG 2-4: pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, templo del Espíritu Santo. La Iglesia es el pueblo de Dios, convocado por Dios Padre: fue prefigurada en la alianza con Abraham, presupone la Alianza de Israel y culmina con la venida de Cristo; el diálogo con los metodistas resalta especialmente que ella es «pueblo y familia de Dios Padre». La relación de la Iglesia con Cristo no se reduce a que Él la fundó: ella es el cuerpo de Cristo y Cristo está presente en ella; por eso mismo, la Iglesia tiene un lugar decisivo en la salvación, aunque las distintas iglesias divergen al concretar este lugar. Por último, la Iglesia es templo del Espíritu Santo: el Espíritu Santo realiza la obra de Cristo en la Iglesia y mantiene en ella los vínculos de comunión.

6.1.3.Consejos de Iglesias

Junto a los diálogos bilaterales, es necesario prestar atención a los documentos producidos por los Consejos de Iglesias: por su especial relevancia, analizamos las declaraciones del Consejo Mundial de Iglesias (CMI) y de la Conferencia de Iglesias Europeas (KEK). La Iglesia católica no pertenece a ninguno de los dos.

a) El **Consejo Mundial de Iglesias** (también llamado «Consejo Ecuménico de las Iglesias») ha reflexionado en varias ocasiones sobre la naturaleza de la Iglesia y su unidad; a la preocupación ecuménica que constituye su

---

Un autorizado análisis del diálogo de la Iglesia católica con las iglesias de Occidente lo encontramos en los trabajos de Mons. Adolfo González Montes: «Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu Santo. El tema en los documentos de Diálogo Interconfesional», en: P. Rodríguez–P. López–J.R. Villar (ed.), *Pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, templo del Espíritu Santo (Implicaciones estructurales y pastorales en la «communio»)*, EUNSA (Simposios internacionales de teología, 15), Pamplona 1996, 475-489 (esp. 477-482); *Imagen de Iglesia. Eclesiología en perspectiva ecuménica*, Biblioteca de autores cristianos (BAC 676), Madrid 2008, 71-77.

Son también numerosas las contribuciones de anglicanos y luteranos a una comprensión trinitaria de la Iglesia en contexto ecuménico. Cf. G. Decke, «Trinität, Kirche und Gemeinschaft», *Lutherische Rundschau* 26 (1976) 43-50; M. Haudel, «Die Relevanz des trinitarischen Gottesbegriffs für Ekklesiologie und Mission als Anfrage an die Gotteslehre», *KuD* 48 (2002) 68-78; Idem, «Kirchliche Gemeinschaft und kirchliches Zeugnis im Licht der Trinität: Weitreichende Besinnung auf theologische Wurzeln», *ThZ* 57 (2001) 455-462; Idem, «Ökumenische Konzentration auf die gemeinsame Gotteslehre eröffnet neue Perspektiven. Verheißungsvoller methodischer und inhaltlicher Aufbruch beim Ökumenischen Rat der Kirchen», *EvTh* 61 (2001) 250-255; Idem, «The relation between trinity and ecclesiology as an ecumenical challenge and its consequences for the understanding of mission», *International review of mission* 90 (2001) 401-408; W. Schöpsdau, «Trinitarische Ekklesiologie - ein Weg zur Heiligung der Rise?», *Materialdienst der Konfessionskundlichen Instituts* 45 (1994) 23-27; Ph. W. Tolliday «Die Bedeutung der Trinitätslehre für die Ekklesiologie: eine Analyse des anglikanischen Virginia-Berichts», *Ökumenische Rundschau* 58 (2009) 427-442.

razón de ser, se une el continuo esfuerzo de este consejo por clarificar su propia naturaleza, manifestado desde sus primeras declaraciones: «el Consejo Mundial de Iglesias no es y no deberá ser nunca una superiglesia»[359]. ¿Qué es, entonces, el CMI? Su estatuto constitucional, aprobado en la asamblea de Nueva Delhi (1961) lo define como «una asociación fraterna (*fellowship*) de Iglesias que proclaman a Jesucristo como Dios y Salvador según las Escrituras y se esfuerzan por responder unidas a su vocación común por la gloria de un solo Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo»[360]; el CMI se propone, por tanto, la glorificación de la Trinidad y la confesión trinitaria se convierte en criterio de pertenencia al Consejo. La misma asamblea afirma que la unidad que Dios quiere para el hombre y su creación brota del amor del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo y conduce a él (*source and goal*)[361]. Desde entonces, muchas de las asambleas del CMI incluyen una declaración titulada «La unidad que buscamos»; en algunas, el rasgo trinitario queda más disimulado[362]; en otras, por el contrario, la asamblea proclama explícitamente el origen trinitario de la unidad eclesial. Un buen ejemplo es la última de las celebradas hasta ahora, Porto Alegre (2006) y su documento *Llamadas a ser la Iglesia Una. Una invitación a las iglesias a que renueven su compromiso de buscar la unidad y de profundizar su diálogo*. El mismo diálogo ecuménico, se afirma desde el inicio, es don de Dios: «Los delegados en la Novena Asamblea del Consejo Mundial de Iglesias damos gracias al Dios Trino y Uno, Padre, Hijo y Espíritu Santo, que ha llevado a nuestras iglesias a entablar una relación y un diálogo fecundos» (I, 1). Como en Nueva Delhi, la confesión de la Trinidad en el credo es factor de unidad de la Iglesia; la Trinidad hace también que la Iglesia sea una y única: «la unicidad de la Iglesia es imagen de la unidad del Dios Trino y Uno en la comunión de las Personas divinas (…) como pueblo de Dios, como cuerpo de Cristo y como templo del Espíritu Santo, la Iglesia está llamada a manifestar su unidad en la rica diversidad» (II, 3). Consciente de las dificultades del camino ecuménico, pero agradeciendo los frutos, el documento se cierra con un acto

[359] Cf. Declaración de Toronto, III, proposición 1 (1950), cf. L. Vischer (ed.), *Textos y documentos de la comisión «Fe y constitución» (1910-1968)*, Católica (BAC 337), Madrid 1972, 253. La declaración *Hacia un entendimiento y visión común del CMI* (1997) ha profundizado en esta reflexión.

[360] Cf. L. Vischer (ed.), *Textos y documentos*, 150.

[361] Los documentos del CMI son facilmente accesibles en la página web de la institución, http://www.oikoumene.org > Resources > Documents

[362] Tal es el caso de la llamada «Declaración de Canberra» que, aunque redactada por Fe y Constitución, fue adoptada por la asamblea del CMI celebrada en la capital australiana.

de confianza «en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, cuya gracia transforma nuestras luchas por la unidad en frutos de la comunión» (VI, 15).

La comisión *Fe y Constitución* pertenece al CMI, aunque goza de cierta independencia. Esta comisión, que incluye teólogos católicos como miembros de pleno derecho, ha estudiado en varias ocasiones la naturaleza teológica de la unidad de la Iglesia. Su quinta conferencia, celebrada en Santiago de Compostela en agosto de 1993, tuvo como centro la «comunión»; el mensaje final destaca escuetamente que se trata de «la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo». Mucho más explícito, en cambio, es un documento de 2005: *Naturaleza y Misión de la Iglesia: una etapa en el camino hacia una declaración común*, que dedica una amplia sección a «la Iglesia del Dios uno y Trino»[363].

b) Además del CMI, son importantes las declaraciones de la *Conferencia de Iglesias Europeas* (KEK, *Konferenz Europäischer Kirchen*). Apenas un año después del documento católico-ortodoxo de Munich, se celebró en Goslar (Alemania) una consulta teológica de la KEK (22 al 26 Noviembre de 1982), dedicada a la «fuerza reconciliadora de la Trinidad en la vida de la Iglesia y del mundo»[364]. La relación entre Trinidad e Iglesia fue abordada en la segunda sección de la consulta teológica, titulada *La Trinidad como modelo de Unidad: la relación entre unidad y comunidad, universal y local*. El informe de esta sección afirma que

> del mismo modo que las personas divinas son verdaderas personas, las iglesias locales son verdaderas iglesias con la plenitud del carácter sacramental y eclesial (católicas) en la celebración del misterio eucarístico y no sólo partes de un todo. La totalidad de la Iglesia de Cristo no se realiza por la suma de las iglesias parciales, sino que se expresa por la comunidad de las iglesias locales en mutua compenetración (*perijóresis*)[365].

Esta breve panorámica ecuménica nos permite concluir que, en las diversas instancias del diálogo ecuménico, se ha tomado en consideración la raíz trinitaria de la Iglesia. Es posible distinguir, sin embargo, dos niveles de

[363] Cf. *The Nature and Mission of the Church: A Stage on the Way to a Common Statement*, World Council of Churches (Faith and Order Paper 198), Geneva 2005, nn. 9-47. Hay version electrónica en la página web del CMI.

[364] La ponencia principal fue pronunciada por J. Moltmann, «Die versöhnende Kraft der Dreieinigkeit im Leben der Kirche und der Gesellschaft», *Ökumenische Forum* 6 (1983) 45-60, condensado en *Selecciones de Teología* 23 (1984), 223-221.

[365] Citado por el secretario de la sección, G. Larentzakis, «Trinitarisches Kirchenverständnis», 89.

reflexión: algunos documentos se ciñen a los títulos bíblicos que relacionan el origen de la Iglesia con cada una de las divinas personas (pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, templo del Espíritu); otros, además, ven en la Trinidad el modelo de la estructura de la Iglesia. El primero es el común en los documentos del CMI y el diálogo con las iglesias de occidente, mientras que el segundo se encuentra en los diálogos con la ortodoxia.

6.2. *Proyectos de eclesiología trinitaria*

Nos ocupamos ahora de los tratados que toman la relación Trinidad-Iglesia como principio estructurante, es decir: aquellos que piensan *todos* los aspectos del misterio de la Iglesia en su relación con el misterio de la Trinidad[366]. Nos fijaremos en tres autores católicos: Forte, Semeraro y Kehl[367].

6.2.1 Bruno Forte

El misterio Trinitario constituye un indiscutible centro de interés en la teología del napolitano Bruno Forte (= F.). Además de una obra específica (*Trinidad como historia*[368]*)*, encontramos una estructura trinitaria en su *Teología de la historia*[369]*,* en la que se unen, de modo original, los tratados clásicos de creación, revelación y escatología. El actual arzobispo de Chieti-Vasto adopta también la perspectiva trinitaria para acercarse al misterio de la Iglesia: presente ya en su tesis sobre la eclesiología eucarística del Vaticano II[370], la conexión entre ambos misterios se subraya con fuerza en dos sus obras. En primer lugar, el brevísimo *La Iglesia, icono de la Trinidad* (1983)[371], fruto de un curso en el Instituto Ecuménico de Bossey (Suiza), que pretendía ser una explicación concisa de la eclesiología católica en y a partir del Concilio Vaticano II. A este siguió, algunos años después, un en-

---

[366] Conscientemente excluimos a G. Calabrese, *Per una ecclesiologia trinitaria. Il mistero di Dio e il mistero della Chiesa per la salvezza dell'uomo*, Dehoniane, Bologna 2000. A pesar de lo prometedor del título, se trata de una colección de ensayos eclesiológicos, algunos de escasa referencia trinitaria. Así opina también G. Canobbio, «La Trinità e la Chiesa», 28 nota 9.

[367] No examinamos aquí el pensamiento del pentecostal croata Miroslav Volf, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*, Grand Rapids 1998.

[368] Cf. *Trinidad como historia. Ensayo sobre el Dios cristiano*, Sígueme, Salamanca 1988, 1996[2].

[369] Cf. *Teología de la historia. Ensayo sobre revelación, protología y escatología*, Sígueme, Salamanca 1991.

[370] Cf. *La chiesa nell'eucaristia. Per una ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II*, D'Auria, Napoli 1975.

[371] Cf. *La Iglesia, icono de la Trinidad. Breve eclesiología*, Sígueme, Salamanca 1992.

sayo mucho más extenso y con pretensión de tratado sistemático: *La Iglesia de la Trinidad* (1995)[372]. Al hilo de las páginas de este último, mostraremos su proyecto de eclesiología trinitaria.

Tras un primer capítulo que introduce antropológicamente la eclesiología, F. enuncia la verdad teológica que sustenta su propuesta: la clave de lectura de LG – y, por ende, de la eclesiología posconciliar – es su lectura trinitaria de la Iglesia. Tres son las preguntas que introducen la eclesiología trinitaria, tres preguntas referidas a la Iglesia: ¿de dónde viene? ¿qué es? ¿adónde va?[373] La respuesta se encuentra en la Trinidad: más allá del cristomonismo, la Iglesia viene de la Trinidad; más allá de la jerarcología, la Iglesia es comunión, unidad en la diversidad de los carismas; más allá del eclesiocentrismo, la Iglesia sabe que su camino tiene como meta la Patria trinitaria. Las tres preguntas, con su respuesta, configuran la estructura de la obra en tres partes, enunciadas en los tres calificativos que, en el subtítulo de la obra, acompañan a la Iglesia: Misterio, Comunión, Misión. En cada una de ellas, la Trinidad actúa con distinta causalidad: la Trinidad es origen de la Iglesia en cuanto misterio, forma de la Iglesia comunión y destino de la Iglesia en tensión misionera[374].

La Iglesia es **misterio que brota de la Trinidad.** Los nombres trinitarios de la Iglesia (LG 2-4) proporcionan el título para los capítulos de la primera parte. La Iglesia Pueblo de Dios recibe también el nombre de Iglesia *del Padre*: la mención del designio benevolente de la primera persona de la Trinidad abre a la Iglesia a la universalidad más absoluta: al mundo desde sus orígenes («Ecclesia ab Abel»), a las primeras alianzas de Dios con Israel («Iglesia e Israel»), a la salvación de cada hombre y mujer («la Iglesia y los gentiles»). Al hablar de la Iglesia como cuerpo de Cristo, se establece la relación fundamental entre el origen de la Iglesia y la misión terrena del Hijo: en especial, F. fija su atención en la recolección del Antiguo Israel en el Nuevo que Jesús realiza, culminada en su Última Cena con los discípulos. Tras la resurrección, «la Iglesia, presente en la voluntad y la obra del Jesús

[372] Cf. *La Iglesia de la Trinidad. Ensayo sobre el misterio de la Iglesia comunión y misión*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1996.

[373] Las tres preguntas, con su respuesta trinitaria, vertebran *La Iglesia, icono de la Trinidad*: «Ecclesia de Trinitate. ¿De dónde viene la Iglesia?» (11-31); «Ecclesia inter Tempora. ¿Qué es la Iglesia?» (33-80); «Ecclesia Viatorum. ¿Adónde va la Iglesia?» (81-98).

[374] La triple relación de la Trinidad con la Iglesia (origen, forma, destino) puede expresarse también con la clásica terminología de las causas: eficiente, formal y final. Cf. B. FORTE, *La Iglesia de la Trinidad*, 203, nota 2, citando a G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio* I, 116.

terreno, llega a realizarse plenamente en la fuerza y a la luz de la reconciliación pascual. Pasa a ser la protagonista de la misión que el Señor le ha confiado: la de ser en la historia el pueblo de Dios escatológico, en donde el Espíritu… lleva a pleno cumplimiento las promesas mesiánicas»[375]. La imagen paulina del «cuerpo» expresa, como ninguna otra, la permanente unión entre el Resucitado y su Iglesia, que lo hace presente en la historia. Se trata de un concepto de gran complejidad y riqueza, evidente ya en su evolución dentro del corpus paulino: de la acentuación de lo comunitario y eucarístico en la primera carta a los Corintios, a la dimensión mistérica de Efesios-Colosenses. La Iglesia es, por último, Templo del Espíritu. A pesar del título, pegado a la letra de LG 4, F. centra la relación entre Espíritu e Iglesia en la *«comunión»*. El Espíritu Santo rompe fronteras entre los hombres y Dios, haciendo de la Iglesia sacramento de comunión, de los hombres con Dios y de los hombres entre sí (cf. LG 1). Esta comunión se realiza en cada tiempo y en cada lugar (comunión sincrónica), pero también en todos los lugares y todos los tiempos: por la misma acción del Espíritu, «el que está en Roma sabe que los indios son miembros suyos»[376]. La Tradición es, de este modo, una «comunión diacrónica», «que abarca todos los tiempos y hace posible entre las generaciones la comunión y la comunicación del único Señor»[377]. El Cristo, viviente en medio de la Iglesia por su Espíritu, se hace contemporáneo de cada hombre y mujer, haciéndolos contemporáneos entre sí. Puesto que es el Santo quien realiza esta comunión, el sustantivo *communio* ha de acompañarse con un complemento: *communio sanctorum*. El sintagma, de gran tradición teológica, pide ser leído en su triple acepción: la Iglesia es comunión con el Santo (Espíritu), comunión en las cosas santas (sacramentos), comunión de las personas santas.

La Iglesia es **comunión, formada a imagen de la Trinidad.** Entre su origen y su destino trinitario, la Iglesia recibe del misterio de Dios su forma de comunión: según la fórmula de Cipriano, ella es el pueblo reunido por la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Como en la Trinidad, la unidad de la Iglesia vive de las diferencias, no a pesar de ellas; por eso, recibe el nombre de «unidad católica», en la que la totalidad de los diversos elementos se combinan armónicamente. Supieron verlo bien los padres conciliares, anteponiendo lo que une a todos los fieles de la Iglesia a lo que los distingue,

[375] B. Forte, *La Iglesia de la Trinidad*, 135.

[376] Juan Crisóstomo, *In Iohannem*, hom. 65 (*PG* 59, 361). Citado en B. Forte, *La Iglesia de la Trinidad*, 207 y también en LG 13.

[377] B. Forte, *La Iglesia de la Trinidad*, 170.

sea su ministerio, cultura o lengua: decía entonces monseñor Garrone que brilla «la unidad de la Iglesia en la variedad católica de las tareas, de las Iglesias particulares, de las tradiciones, de las culturas… que, lejos de destruir la unidad de la Iglesia, la perfeccionan»[378]. Esta unidad se manifiesta sacramentalmente en el misterio de la Eucaristía, única en la multiplicidad de sinaxis locales, visible como sacramento de la salvación invisible, eficaz en la pobreza del signo. La realidad comunional de la Iglesia aparece en todas sus facetas: la Iglesia única existe en y a partir de la comunión de las Iglesias locales (LG 23) y, a la vez, la única Iglesia es la que hace nacer estas Iglesias. Al servicio de esta comunión, surgen los ministerios: ministerio es el primado, ministerio es el sacramento del orden y son ministerios los distintos carismas que el Espíritu hace surgir en su Iglesia. Aun distinguiendo el ministerio ordenado del resto de ministerios, F. aboga por sustituir el binomio jerarquía-laicado por el de comunidad-ministerios, poniendo estos últimos al servicio de la comunión.

La Iglesia, por su vocación trinitaria, es ***Ecclesia viatorum,*** **comunidad de los que están en camino a la patria trinitaria**. Su condición peregrina la lleva a no instalarse, a vivir en tensión escatológica, a desplegar en el tiempo los dones que ha recibido del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo: en especial, la catolicidad de la Iglesia supone su vocación permanente a anunciar aquello que ella es. La tensión escatológica entre el origen y el destino trinitario de la Iglesia se manifiesta, en su camino histórico, como tensión misionera, anuncio y testimonio de los dones que ha recibido y que debe manifestar en la historia: «naciendo de las misiones divinas del Hijo y del Espíritu, la Iglesia es su actualización en el tiempo, la comunidad viva en la que, por la fuerza del Consolador… se hace presente Cristo para cumplir "aquí" y "ahora" su misión salvífica»[379]. La misión cristiana es *missio de Trinitate*, brota de las divinas misiones y en cierto modo las continúa; desde esta perspectiva, la Iglesia se encuentra en una especial relación con el mundo: lo respeta en su legítima autonomía y consistencia, pero le sirve con su comunión, testimonio y servicio. En continuidad con trabajos anteriores[380], F. sintetiza la relación entre Iglesia y mundo con el término «laicidad» que designa, a la vez, una dimensión fundamental de la Iglesia y la independen-

[378] G. Garrone, citado en B. Forte, *La Iglesia de la Trinidad*, 205.

[379] B. Forte, *La Iglesia de la Trinidad*, 315.

[380] Cf. B. Forte, *Laicado y laicidad. Ensayos eclesiológicos*, Sígueme, Salamanca 1987; Idem, «Laicado», en: L. Pacomio (ed.), *Diccionario teológico interdisciplinar* III, Sígueme, Salamanca 1986^2, 252-269.

cia de las realidades temporales; pero es necesario recordar que, aunque la Iglesia existe para la misión y el servicio al mundo, no es ésta su razón última: ella «viene de la Trinidad y está formada a imagen de la comunión trinitaria… y avanza hacia la Trinidad por el camino del tiempo»[381]. La Trinidad es «Patria»[382] de la Iglesia: el lugar al que ella tiende y la meta que da sentido a su camino. F. destaca esta dimensión escatológica de la misión eclesial al final de su tratado, al hilo de los capítulos que LG dedica a la vocación universal a la santidad (V), el carácter peregrinante de la Iglesia (VII) y a María como «icono escatológico» del misterio eclesial (VIII)[383].

6.2.2. Marcello Semeraro

Marcello Semeraro (= S.), actual obispo de Albano fue antes profesor en Bari y Roma. Su interés por una estructuración trinitaria de la eclesiología puede observarse ya en 1995 en la amplia reseña que dedica al libro de Bruno Forte[384]. Sólo dos años después, S. publica su propia visión del tratado: *Misterio, comunión y misión. Manual de eclesiología*[385]. Los tres sustantivos del título estructuran el contenido en tres partes; en todas ellas – aunque, como veremos, con desigual fortuna – trata S. de encontrar la dimensión trinitaria.

Siguiendo la letra y el espíritu de *Lumen Gentium*, su punto de partida es el *misterio de la Iglesia*. Tal es el título del primer capítulo. La estructura de la constitución sobre la Iglesia realizó un giro copernicano en la eclesiología: LG no comienza describiendo la institución eclesial como sociedad perfecta; su mirada se dirige, en primer lugar, al misterio por antonomasia, el misterio de Dios. Sería erróneo percibir la novedad de LG como una sustitución de categorías eclesiológicas («cuerpo de Cristo» por «pueblo de Dios»). El «giro copernicano» radicó en poner el origen trinitario de la Iglesia por delante de su componente visible. Del misterio de Dios deriva la condición mistérica de la Iglesia: «El misterio, o mejor, lo mistérico de la

[381] B. Forte, *La Iglesia de la Trinidad*, 347.

[382] La «patria» como destino escatológico de la Iglesia y del cristiano, aparece con frecuencia en la obra de Forte, cf. *La Iglesia, icono de la Trinidad*, 85-91; *Trinidad como historia*, 15-25.205-211.

[383] La propuesta mariológica de F. tiene por título, precisamente, *María, la mujer icono del misterio. Ensayo de mariología simbólico-narrativa*, Sígueme (Verdad e Imagen 121), Salamanca 1993.

[384] Cf. M. Semeraro, «La Chiesa della Trinità», *Rassegna di teologia* 36 (1995) 493-497.

[385] Cf. M. Semeraro, *Misterio, comunión y misión. Manual de eclesiología*, Secretariado Trinitario, Ágape 35, Salamanca 2004. Seguimos esta traducción.

Iglesia radica en que su ser brota de la unidad del Padre, con el Hijo en el Espíritu Santo. De facto, ella no proviene de la voluntad de los hombres, sino que nace de lo alto, de la mente de Dios»[386]. El misterio de la Iglesia (LG 1) ha de ser leído a la luz del misterio de la Trinidad (LG 2-4), mostrando que la Iglesia brota de la fuente del amor del Padre, realizándose en el Hijo y se manifiesta en la efusión del Espíritu. De la huella de cada uno de los Tres, resulta que la Iglesia es el espacio histórico donde los hombres pueden vivir la comunión trinitaria.

Los títulos trinitarios de la Iglesia de LG 2-4 (pueblo de Dios, cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu Santo) expresan la condición de sujeto histórico de la Iglesia; se trata de la misma Iglesia que al inicio se contemplaba en el misterio, vista ahora en su condición de sujeto histórico, «como una realidad compuesta de personas que actúan en la historia recibiendo su influjo e influyendo al mismo tiempo en ella»[387]. A imagen de la Trinidad, la Iglesia es una *comunión*; de ahí, la fundamental relación de ambas con la Eucaristía: la comunión trinitaria se hace visible en la vida de la Iglesia, que tiene en el misterio eucarístico su epifanía más intensa. Esta centralidad eucarística explica la importancia de la Iglesia local, reunida en torno a la Eucaristía presidida por el Obispo. Además de mostrar la Iglesia de la Trinidad, el misterio Eucarístico alimenta la forma trinitaria de la Iglesia. El axioma de Henri de Lubac (*la Eucaristía hace la Iglesia*), debe reformularse trinitariamente: «la eucaristía forma a la Iglesia como pueblo de Dios, cuerpo de Cristo y templo del Espíritu Santo»[388]. Esta relación de la Iglesia con la Trinidad y Eucaristía ha de empapar cada uno de los ámbitos de la Iglesia; sus estructuras organizativas han de reflejar la multiformidad de los dones del Espíritu, concedidos a la Iglesia de Cristo por la benevolencia salvadora del Padre: la común vocación bautismal, el ministerio ordenado, la vida consagrada y los distintos carismas. La Iglesia debe organizarse mirando a la Trinidad, agradeciendo sus dones y haciendo que fructifiquen para el bien de todos; así, las distintas formas de sinodalidad o corresponsabilidad, que «deben representar los instrumentos concretos a través de los cuales la comunión dada a la Iglesia por la Trinidad santa se manifiesta y se edifica según su propia y específica configuración: la de la comunidad de fieles y

[386] M. Semeraro, *Misterio, comunión y misión*, 23.

[387] *Ibidem*, 57. La relación entre el origen trinitario de la Iglesia y su condición de sujeto histórico ya había sido abordada por la Comisión teológica internacional en su documento de 1984, *Temas selectos de eclesiología*, 3,1, cf. C. Pozo (ed.), *Comisión teológica internacional*, 337-342.

[388] M. Semeraro, *Misterio, comunión y misión*, 94.

hermanos en cuyo interior Cristo se manifiesta a través del ministerio del obispo con la cooperación de su presbiterio»[389]. El origen trinitario de la Iglesia no disculpa la búsqueda de estructuras de expresión adecuadas. Al contrario: puesto que ella es, a la vez, Iglesia de la Trinidad e Iglesia de los hombres, la plenitud del don divino exige una correspondencia humana que esté a la altura, un significante que permita trasparentar el don divino.

Las cuatro «notas» de la Iglesia se contemplan como «los cuatro dones definitivos que la Trinidad concede a la Iglesia»[390]. De este modo, la unidad de la Iglesia tiene su origen y su espejo en los Tres (cf. Jn 17, 21); como en el misterio de Dios, la diversidad y la diferencia no es, en la Iglesia, principio de división, sino de comunión. La Iglesia es santa, no por sí sola, sino por la «elección del Padre, la autodonación del Hijo y la inhabitación del Espíritu»[391]. La catolicidad está al servicio de la obra de recapitulación, que Cristo realiza en el Espíritu, para presentar al Padre una humanidad reconciliada. Al hablar de la apostolicidad de la Iglesia, S. destaca algo menos la dimensión trinitaria: comienza identificando esta propiedad eclesial con la *firmitas* de Tomás de Aquino y, sólo en segundo término, muestra que su raíz es la sucesión de envíos que ha dado origen a la Iglesia, según la hermosa fórmula de Clemente Romano. En cuanto dones trinitarios, su existencia no depende exclusivamente de la voluntad de los hombres: la Iglesia es una, a pesar de las divisiones; la Iglesia es santa, aunque sus miembros sean pecadores; es católica desde sus orígenes, incluso antes de implantarse en todos los pueblos; es apostólica, por más que a veces parezca apartarse de sus orígenes. Ahora bien: la gracia divina necesita de cooperación humana, a fin de que la Iglesia sea, plenamente, aquello que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo le han concedido.

En el capítulo referente al servicio de la comunión en la Iglesia, la dimensión trinitaria queda muy disimulada: la exposición se centra en lo cristológico, con tímidas alusiones al Espíritu y escasas referencias al Padre. Aun así, es posible encontrar algunos párrafos brillantes. Al hablar de las conferencias episcopales, se citan dos textos patrísticos que ponen la comunión trinitaria como modelo de la comunión de obispos[392]; no menos bella es su reflexión teológica acerca del título «vicario de Cristo»: «El principio

---

[389] *Ibidem*, 115. Traducción levemente modificada.

[390] *Ibidem*, 127.

[391] *Ibidem*, 145.

[392] Cf. Ignacio de Antioquía, *A los Efesios* III, 2 (FP 1, 107); *Constituciones apostólicas* VIII, 47,34 (*SCh* 336, 284), citados por M. Semeraro, *Misterio, comunión y misión*, 179.

de la unidad de la Iglesia es la santa Trinidad. Cristo es, en particular, la cabeza unida al Espíritu y el Espíritu el principio unificador en la comunión y en el ministerio. Si Pedro es llamado "principio de la unidad en la Iglesia", este principio se afirma en el orden de su visibilidad […] El verdadero sujeto de la potestad sobre la Iglesia es únicamente Cristo y … en aquellos que actúan visiblemente como sus vicarios están presentes tanto su poder como su autoridad»[393].

El aliento trinitario se recupera con fuerza en el último capítulo, *La Iglesia en camino hacia la Trinidad*, que agrupa temas tan diversos como la sacramentalidad de la Iglesia, la necesidad de ésta para la salvación y la mariología en perspectiva eclesiológica. La dimensión escatológica de la Iglesia se contempla aquí en perspectiva misionera: la Iglesia que procede de la Trinidad se dirige hacia Ella haciéndose compañera de camino de los hombres y mujeres de este mundo, «como fermento y alma de la humana comunidad destinada a ser renovada en Cristo y transformada en la familia de Dios»[394]. De ahí la importancia de la categoría de «sacramento» para la misión eclesial: manteniendo la memoria de su origen y su destino trinitario, la Iglesia «tiene la misión de reflejar en su rostro aquella unidad de la que ha surgido para que el mundo entero participe de ella»[395]. Al subrayar el lugar central del misterio trinitario, parecería negarse todo valor a la doctrina del Concilio Vaticano II respecto a los diversos grados de ordenación a la Iglesia. Sucede al contrario: Dios Padre, que ha envía al Cristo, lleno del Espíritu, para fundar la Iglesia, envía también el Espíritu al corazón de cada hombre y mujer, ofreciéndole la posibilidad de asociarse al misterio Pascual del Cristo (cf. GS 22). La Iglesia no es extraña al proceso, pues «el que actúa es siempre el mismo Dios trinitario que ha convocado al pueblo de Dios constituyéndolo en el Espíritu como cuerpo de Cristo y sacramento universal de salvación»[396]; ella está al servicio del proyecto salvador de Dios como su *sacramento*, en el sentido literal de la palabra: brota del misterio de Dios, lo hace presente en medio de nosotros y nos remite hacia él como nuestro destino, invitando a cada hombre y mujer a sentarse a la mesa de los Hijos de Dios. Fiel al esquema de LG, presente en todo el tratado, S. cierra su contribución presentando a María como Iglesia realizada.

[393] *Ibidem*, 196.
[394] *Ibidem*, 233.
[395] *Ibidem*, 225.
[396] *Ibidem*, 241-242.

6.2.3. Medard Kehl

El alemán Medard Kehl (1942) enseña dogmática en la *Hochschule Sankt Georgen* de Frankfurt (dirigida por la Compañía de Jesús, a la que Kehl pertenece). El interés por la eclesiología le viene desde su tesis doctoral, centrada en la dimensión institucional de la Iglesia[397]. Su proyecto sistemático de eclesiología (*Die Kirche*, 1992[398]) puede considerarse como una eclesiología trinitaria, o más exactamente, de base trinitaria.

El tratado de Kehl se divide en cuatro partes: en la *primera*, se expone la «perspectiva», el «principio y fundamento» sobre el que se asienta la eclesiología. Este fundamento es trinitario: «la comunidad de los creyentes como sacramento de la comunión de Dios»[399]. Para el autor, no basta con afirmar que la Iglesia es comunión: hay que precisar que esta comunión depende del Dios-comunión. «Se trata de saber cómo aparece en la figura visible de la Iglesia el amor autodonante del Padre, el amor agradecido del Hijo y el amor unificante y superador del Espíritu»[400]. Tras mostrar la relación de la Iglesia con cada uno de los Tres («Unida por el Espíritu Santo… configurada en el Hijo Jesucristo… llamada al reino de Dios Padre»), K. realiza lo que llama una «analogía sociofilosófica»: la comunión eclesial, que brota de la comunión trinitaria, necesita encarnarse en estructuras humanas[401]. Para el aquí y ahora de la Iglesia, K. considera que el cauce más adecuado para expresar la comunión eclesial se encuentra en las teorías modernas sobre la comunicación (en especial, la teoría de la acción comunicativa, de K. O. Apel y J. Habermas). A pesar de las diferencias (la comunión es una realidad de fe), es posible encontrar notables convergencias en el terreno fenomenológico. En efecto, sociología y teología contemplan el mismo fenómeno: la Iglesia.

A la percepción de este fenómeno se dedica la *segunda* parte, a la que sigue una *tercera*, centrada en la certificación histórica del fenómeno, pues no es suficiente afirmar teóricamente qué debe ser la Iglesia: se precisa comprobar la realización efectiva de este proyecto en la historia. En palabras del autor, «la "verdad" de la Iglesia, de su praxis y de su teoría, depende siempre de la medida en que responda tanto al hecho definitivamente válido del

---

[397] Cf. *Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen katholischen Ekklesiologie*, Knecht (FThS 22), Frankfurt am Main 1978².

[398] Seguimos la traducción española: *La Iglesia. Eclesiología católica*, Sígueme, Salamanca 1996.

[399] Cf. M. Kehl, *La Iglesia*, 55-117.

[400] *Ibidem*, 58.

[401] Cf. *Ibidem*, 119-144.

acontecimiento de Cristo como a la tarea siempre nueva de su actualización pneumática»[402]. Por último, la *cuarta* parte pretende una «actualización sistemática», vertebrada por las cuatro notas de la Iglesia: éstas se encontraban ya en la primera parte, en la que se certificaba el paralelismo existente entre las notas y el origen trinitario de la Iglesia[403]. Tras el largo recorrido, recupera las notas en perspectiva trinitaria, para hablar de «la Iglesia como esa comunidad de fe, **unida** por el Espíritu Santo y **santificada** en Jesucristo, que está orientada al reino **universal** del Padre y se funda en la predicación **apostólica**»[404].

Es evidente que aquí no se pretende una valoración global del proyecto eclesiológico que K. ofrece; en lo que se refiere a la consideración trinitaria de la eclesiología, creemos que K. la integra en su proyecto de un modo muy original, sin limitarse a la paráfrasis de LG 2-4 que es habitual en la mayoría de los tratados. Cabe preguntarse, sin embargo, si la presencia del elemento trinitario va más allá de la declaración de intenciones: la caracterización trinitaria de las notas de la Iglesia que hemos citado unas líneas más arriba, no encuentra un adecuado desarrollo en las páginas siguientes, centradas casi siempre en lo cristológico y a menudo distraídas por elementos secundarios; un ejemplo sería el tratamiento del sacerdocio femenino en la apostolicidad de la Iglesia. Esta propiedad de la Iglesia, como ocurría en el libro de Semeraro, no se aborda en perspectiva trinitaria.

Conclusión

Tras un largo recorrido por la historia de las relaciones entre la Trinidad y la Iglesia, se hace necesario detenerse para contemplar esta historia en una perspectiva nueva, a fin de discernir en ella los elementos fundamentales, de reconocer los temas que suenan en el fondo de melodías tan diversas. Estas páginas finales, además de concluir, pretenden proporcionar nuevos puntos de partida a la reflexión. Desde el inicio de la investigación, comprendimos el esfuerzo histórico como cimentación honda para un edificio sistemático. Éste es el momento de presentar las líneas de fuerza que podrían conformar nuestra propuesta.

[402] *Ibidem*, 241.
[403] Cf. *Ibidem*, 111-117.
[404] *Ibidem*, 360. Subrayados de Kehl.

1) La relación entre Trinidad e Iglesia es un caso eminente del **«nexus mysteriorum»** señalado por el Concilio Vaticano I, que permite al teólogo alcanzar «una cierta comprensión de los misterios (*aliquam…intelligentiam*)» (DH 3016). M. J. Scheeben es el mejor representante de esta fructífera línea de reflexión, que ilumina cada misterio cristiano con la luz que proyectan los otros. Desde esta perspectiva, misterio de Dios y misterio de la Iglesia son inseparables y el modo en que se entiende uno de ellos, condiciona el modo en que se concibe el otro. La historia de la eclesiología nos ha mostrado la conexión entre ambos misterios: los Padres presentan una idea de la Iglesia que va más allá de su realidad visible, más allá incluso del pecado y las limitaciones de sus miembros, porque hunde sus raíces en el misterio de la Trinidad; la predominancia del aspecto jurídico y visible de la Iglesia a partir de la edad media no logrará ahogar la fundación trinitaria de la eclesiología, que comenzará a resurgir en el siglo XIX, en buena medida gracias a la lectura de los Padres (Möhler, Scheeben y Gréa); con la recuperación de la categoría de «misterio» para la Iglesia, se ahondará en la relación entre ambos misterios, que conducirá a la eclesiología teológica del Concilio Vaticano II. Esta visión mistérica de la Iglesia contribuirá, por su parte, a una comprensión de la Trinidad centrada en la economía de salvación, que tendrá ocasión de desarrollarse en los años posteriores al Concilio.

Afirmar el nexo entre ambos misterios no implica, sin embargo, que exista simetría entre ellos: el principio establecido por el Concilio Vaticano I debe completarse con otro, introducido por el Vaticano II: existe un «orden o "jerarquía" de las verdades en la doctrina católica, por ser diversa su conexión con el fundamento de la fe cristiana» (UR 11). Este fundamento no es otro que Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo[405]; así pues, al relacionar el misterio de Dios con el misterio de la Iglesia, es necesario recordar la diferencia entre Trinidad e Iglesia, la diferencia que existe entre Dios y los hombres. La Iglesia tiene raíz trinitaria, y por don divino es una, santa, católica y apostólica; estas propiedades pertenecen a su ser y por fidelidad divina no pueden perderse nunca. Pero la experiencia histórica nos recuerda que estas propiedades pueden quedar muy oscurecidas por el pecado de algunos cristianos: piénsese en el caso de la unidad ante las divisiones eclesiales, y de la santidad, habida cuenta de los pecados de sus miembros[406]. De ahí, que sea necesario añadir un tercer principio: entre Dios y el hombre, entre la

[405] «Fides omnium christianorum in Trinitate consistit» Cesáreo de Arlés, citado en CCE 232.

[406] Cf. el estudio de F. Conesa, publicado en este número de *Facies Domini*: «La Iglesia como signo de Jesucristo».

Trinidad y la Iglesia, «no puede afirmarse tanta semejanza entre el Creador y la criatura, sin que haya de afirmarse mayor desemejanza» (DH 806). El contexto original de esta conocida afirmación del cuarto concilio de Letrán es, precisamente, la relación entre Trinidad e Iglesia o, para ser más exactos, entre unidad divina y unidad de los cristianos. Esta «*maior dissimilitudo*» que prescribe el Lateranense invita continuamente al teólogo a no establecer un paralelo estricto entre Dios y su Iglesia; también, a comprender que el camino histórico de la Iglesia consiste en llegar a ser existencialmente aquello que ya es en su ser más íntimo: la «Ecclesia de Trinitate» está llamada a ser «Ecclesia ex hominibus», en la que el don divino tenga la carne de la comunión y la fraternidad humana.

Hablar de «nexus mysteriorum» permite salvar, a la vez, la relación y la distancia entre Trinidad e Iglesia. Ambas reciben el nombre de «misterio», aunque la Trinidad es «el Misterio» por excelencia, y la Iglesia sólo es misterio en su referencia al Misterio de Dios, del que brota, se alimenta y hacia el cual camina. A su vez, la Iglesia es el abrazo de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo[407]: el misterio de Dios se hace cercano en aquella que es «signo o instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG 1).

2) Nuestro repaso a la historia de la eclesiología nos ha mostrado también que no existe unanimidad en definir qué relación existe entre Trinidad e Iglesia: en algunos textos, se habla del origen o la raíz trinitaria de la Iglesia; en otros (la inmensa mayoría), se habla del ser o la forma trinitaria de la Iglesia; es posible, incluso, encontrar un tercer sentido: la Trinidad como destino, patria y vocación de la Iglesia. La Iglesia tiene una **triple relación con la Trinidad**: nace de la Trinidad (origen), hace visible la comunión divina en medio del mundo (forma) y tiene como meta y hogar el misterio de Dios (destino). Congar, que parece ser el primero en usar el sintagma «*Ecclesia de Trinitate*», realiza un calco de la fórmula de Cipriano («*de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata*»), relacionando la preposición «*de*» no con la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu, sino con la Trinidad. El Concilio Vaticano II incorpora la fórmula de Cipriano

[407] Recientemente lo ha recordado Benedicto XVI en su visita a Santiago de Compostela: «mediante la fe, somos introducidos en el misterio de amor que es la Santísima Trinidad. Somos, de alguna manera, abrazados por Dios, transformados por su amor. La Iglesia es ese abrazo de Dios en el que los hombres aprenden también a abrazar a sus hermanos» Benedicto XVI, *Visita a la catedral* (6 noviembre de 2010).

(cf. LG 4), aunque no emplea la fórmula «Ecclesia de Trinitate»; quien sí lo hace es Gérard Philips en su comentario a *Lumen Gentium*. De acuerdo con el teólogo belga, la partícula «*de*» abarca las tres relaciones de la Trinidad con la Iglesia (origen, forma, destino), que pueden expresarse también en términos de causalidad, situando a la Trinidad como causa eficiente, formal (o cuasi-formal) y final de la Iglesia[408]. Este esquema de las causas había sido apuntado ya por Carlo Passaglia, que añadía una cuarta, la causa ejemplar; la agitada vida del italiano, sin embargo, le impidió desarrollarla.

No basta, por tanto, con hablar de la «Ecclesia de Trinitate»: es necesario precisar en qué sentido se afirma, como hacen los mejores testimonios de eclesiología trinitaria[409]. Cada uno de los tres sentidos ofrece caminos a la profundización teológica.

a) El *origen trinitario de la Iglesia* se afirma con claridad en el Concilio Vaticano II (cf. LG 2-4) y es el sentido en que muchos toman la expresión *Ecclesia de Trinitate*. Es imprescindible seguir profundizando en los títulos «Pueblo de Dios», «Cuerpo de Cristo» y «Templo del Espíritu». Ante todo, es necesaria una lectura auténticamente teológica y en clave trinitaria: basta pensar en el título «Pueblo de Dios», a menudo reducido a «pueblo» en sentido meramente sociológico; algunos han caracterizado ese «Dios» del pueblo en clave pre-trinitaria o veterotestamentaria, pero rara vez en el sentido neotestamentario de «Dios Padre». Estos títulos además, no pueden considerarse mutuamente excluyentes, como si hubiera que optar entre uno u otro (así ocurrió, durante años, con los títulos «Pueblo de Dios» y «Cuerpo de Cristo»): si en contexto trinitario la sola mención del Padre incluye al Hijo[410], los títulos trinitarios de la Iglesia deben mantenerse juntos y en

[408] Cf. G. Philips, *La Iglesia y su misterio* I, 116.

[409] Con claridad se distingue en el documento de Munich: «la Iglesia encuentra su modelo, su origen y su fin en el misterio del Dios uno en tres personas» *El misterio de la Iglesia y de la Eucaristía a la luz del misterio de la Santísima Trinidad*, II,1 (*Enchiridion Oecumenicum* I, §1161). La distinción la ofrece también Bruno Forte y, siguiendo a éste, Marcello Semeraro. Canobbio acepta los dos primeros, aunque se centra en la «forma» trinitaria de la Iglesia para criticar algunos abusos, cf. «La Trinità e la Chiesa», 41; «Unità della Chiesa, Unità della Trinità». Por último, es digno de mencionar a Gisbert Greshake, que en el capítulo eclesiológico de *El Dios uno y Trino* incorpora la división tripartita: la Iglesia como *communio* y como *missio* (447-484), la constitución institucional de la Iglesia a la luz de la Trinidad (485-507) y la *Communio sanctorum in communione Trinitatis* (508-518). Es cierto que Greshake distingue, en apartados distintos, *communio* y *missio*; pero al inicio del capítulo, caracteriza el arquetipo trinitario de la Iglesia como 1) fundamento, origen y forma, 2) ámbito vital y 3) meta última y sentido de su acción, cf. *Ibidem,* 448.452-453.

[410] Cf. Basilio, *Contra Eunomium* I, 5 (*SCh* 299, 176,66-69); Gregorio Nacianceno, *Or* 29, 16 (*SCh* 250, 210-212,13-14.18-19).

relación: no basta con afirmar sólo uno de ellos, ni con una presentación separada de la relación de cada persona con la Iglesia; el modo en que se conciben las relaciones de las divinas personas entre sí tiene consecuencias eclesiológicas que han de tomarse en consideración. El caso más claro es la relación entre el Hijo y el Espíritu: más allá de las polaridades (piénsese en los rasgos de cristomonismo que señalaba Congar, o el pneumatomonismo del primer Möhler), es necesario articular adecuadamente el lugar del Hijo y el Espíritu en el origen de la Iglesia. La tradición teológica nos ofrece varios modos de relación: Congar insiste en las dos misiones que parten del único Padre; otros, partiendo de la concepción paulina de la Iglesia como cuerpo de Cristo, sitúan al Espíritu Santo como alma de este cuerpo (León XIII, Pío XII); otros, partiendo de la misma eclesiología del cuerpo de Cristo, contemplan el cuerpo como ungido por el Espíritu Santo (Mühlen).

b) La *forma trinitaria de la Iglesia* es, con mucho, el aspecto más difícil de desarrollar. Hemos señalado ya el reto que, para la eclesiología, suponen las palabras del documento de Munich: «los elementos institucionales (de la Iglesia) no deben ser más que un reflejo visible de la realidad mistérica»[411]. Su validez como principio es indiscutible, aunque su aplicación suscita importantes dificultades: nadie duda, por ejemplo, de que la Iglesia es comunión a imagen de la comunión trinitaria. Pero, en primer lugar, junto a la semejanza entre ambas, es necesario afirmar la «mayor desemejanza»; y, segundo, es necesario recordar que el concepto de «comunión» varía mucho de unos autores a otros, como también es variada la densidad trinitaria que se otorga al concepto[412]. Con los tres principios conciliares que hemos descrito en la primera conclusión (nexus mysteriorum, jerarquía de verdades y mayor desemejanza), será necesario combinar la sobriedad y circunspección que exige el Lateranense, con la valentía necesaria para aprovechar las posibilidades que *Lumen Gentium* y los documentos de Munich y Rávena han abierto a la eclesiología trinitaria.

c) El destino escatológico de la Iglesia tenía ya en la misma constitución una importante coloración trinitaria (cf. LG 17.47.51.69): la Trinidad es *patria, meta, sentido y destino del camino histórico de la Iglesia*, y la

[411] *El misterio de la Iglesia y de la Eucaristía a la luz del misterio de la Santísima Trinidad*, II,1 (*Enchiridion Oecumenicum* I, §1161).

[412] Cf. G. Canobbio, «La Trinità e la Chiesa», 59-60, nota 98; G. Greshake, *El Dios uno y Trino*, 503-507 y, especialmente S. Mangnus, «God as communio: the meaning of "communion" in contemporary trinitarian theology», *Bijdragen* 64 (2003) 39-67.

«Iglesia *de Trinitate*» es también «Ecclesia *ad Trinitatem*»[413]. Nos parece que esta dimensión conlleva, a su vez, tres tareas: la escatología, la mariología y la liturgia. Ante todo, será necesaria la referencia al capítulo VII de LG, para caracterizarla como «Ecclesia *inter tempora*», que nace de la Trinidad y camina a la Trinidad; situando a la Iglesia entre origen y destino trinitario, se concederá nuevo sentido a su misión y su acción en el mundo. No menos importante que el VII será el capítulo VIII, en que se caracteriza a María como «tipo» y «figura de la Iglesia» (LG 63), aquella que es ya, de modo perfecto, aquello que la Iglesia está llamada a ser (cf. LG 65). Por último, no habrá de faltar la referencia a la Liturgia: allí irrumpe la realidad escatológica de la Iglesia en el camino de la historia (cf. SC 8.83.120.122); ella es la «principal manifestación de la Iglesia» (SC 41), el lugar en el que la Iglesia experimenta que todo le viene del Padre, por el Hijo en el Espíritu y donde, en el Espíritu, por el Hijo tenemos acceso al Padre.

3) La última cuestión afecta al modo en que ha de entenderse la relación de cada una de las divinas personas y la Iglesia, es decir, si se trata de **apropiaciones o de auténticas acciones propias de la persona**. Ya en el siglo XIV, Juan de Torquemada hablaba de la unidad de la Iglesia como efecto común de la Trinidad, que puede apropiarse al Padre como principio, al Hijo como cabeza y al Espíritu Santo como comunión[414]; el Concilio Vaticano II adoptó el lenguaje de la Escritura y de los símbolos de fe, señalando «la obra de cada una de las tres personas [*secundum munus trium Personarum*]» en la Iglesia y evitando así las discusiones de si estas acciones son propias o apropiadas. Esta última tarea, señalan algunos comentaristas de LG 2-4 (Alonso, Philipon, Ortega), incumbe a la teología dogmática; Philipon, en particular, considera que (excepto las afirmaciones referidas al Hijo) todo son apropiaciones.

Cuarenta años después, nos parece que interpretar las afirmaciones del Concilio desde las categorías de la teología escolástica sería tanto como poner el «vino nuevo en odres viejos» (cf. Mc 2, 22par). No nos referimos, por supuesto, al inmediato posconcilio, sino a nuestros días. La teología trinitaria, siguiendo las indicaciones de Rahner, inició un largo camino

[413] Aunque, según Philips la preposición «*de*» indica también este tercer sentido, otros han preferido hablar de «ad Trinitatem» por motivos de claridad. Así lo hace C. Journet, *Per una teologia ecclesiale della storia della salvezza*, 929 citado por M. Naro, «"Ecclesia de Trinitate"», 105.

[414] Cf. Juan de Torquemada, *Summa de Ecclesia* I, 56. Traducción de J. M. Alonso «Ecclesia de Trinitate», 159. Cf. *supra*, nota 63.

de renovación que aún no ha dado todos sus frutos; en particular, la recuperación del lenguaje trinitario de la Escritura ha aportado una nueva perspectiva, que obliga a reconsiderar la cuestión de las propiedades y las apropiaciones. Volvemos a la afirmación de Torquemada: según él, la unidad de la Iglesia puede apropiarse al Padre en cuanto principio, al Hijo como cabeza y al Espíritu Santo como comunión. Se trata de tres títulos presentes o al menos inspirados en la Escritura: al Padre se le llama «Principio» porque Cristo afirma que de Él procede y a Él vuelve (cf. Jn 7,33; 8,42; 13,1.3; 16,28) y porque envía al Espíritu Santo que de Él procede (cf. Jn 14, 16.26; 15,26). El título de «cabeza» se aplica al Hijo en numerosos lugares del corpus paulino (cf. 1 Co 11,3; Ef 1,10.22; 4,15; 5,23; Col 1,18; 2,10.19). La afirmación del Espíritu como «comunión», por último, no aparece como tal en la Escritura, pero surge sólo tras una larga elaboración del dato bíblico[415]. No puede hablarse, por tanto, de meras apropiaciones, si éstas se entienden como «acomodación» a las personas de la única acción divina: el proyecto trinitario de salvar a los hombres formando un solo pueblo (la Iglesia) tiene su principio en el Padre, su cabeza y realización en el Hijo, y en el Espíritu Santo el vínculo que hace de muchas personas una sola Iglesia. Es claro, también, que no puede establecerse una separación radical en la acción de las personas: en este sentido, tiene plena vigencia el axioma anselmiano que consagró el Concilio de Florencia: «en Dios todo es uno donde no se interpone la oposición de la relación» (DH 1330). Éste es un principio fundamental e irrenunciable para la teología trinitaria que, sin embargo, ha de combinarse con el lenguaje personal de la Escritura. Coincidimos con Andrea Milano, que afirma que «antes y más aún que a la "ley trinitaria fundamental" (…), es al Nuevo Testamento, centrado todo él y resumido en el acontecimiento de Cristo, adonde hay que volver para comprender la unidad y la trinidad divina y, en este contexto, el tema tan celebrado, pero tan poco comprendido, de la apropiación»[416]. La acción común de los Tres no puede dejarse en olvido, pero menos aún oscurecer el lenguaje personal del Nuevo Testamento; esto último sería tanto como negar la conexión entre lo que Dios es (*theologia*) y lo que Él mismo nos revela (*economía*), concediendo a un sistema teológico más importancia que a la

[415] Cf. J. Ratzinger, «El Espíritu Santo como comunión», en: Idem, *Convocados en el camino de la fe*, 39-61.

[416] A. Milano, «Propiedades y apropiaciones», 1178.

misma revelación[417]. También en la eclesiología es necesario encontrar una nueva síntesis entre la acción común de los Tres y la propia de cada persona.

La profunda renovación de la teología trinitaria en los últimos decenios ha venido a sumarse a la profundización eclesiológica que caracterizó el pasado siglo. El momento actual es, por tanto, idóneo para una fundamentación trinitaria de la Iglesia, que aproveche los avances de ambas disciplinas[418].

Domingo García Guillén
Teologado Diocesano
ISCR San Pablo

[417] A pesar de su dureza, suscribimos las palabras de Rahner al respecto: «No tendríamos ningún modo de saber qué es Dios en sí mismo–como Trinidad– a partir de lo que es para nosotros. Esas consecuencias y otras muchas similares que se desprenderían de esta tesis van en contra de toda la línea de la Sagrada Escritura, como no puede negar más que el que no sitúa su teología bajo la norma de la Escritura, sino sólo le permite decir a ésta lo que ya sabe por su teología escolar, separando todo lo demás con habilidad y sangre fría» K. Rahner, «El Dios Trino como fundamento», 282.

[418] La continua aparición de nuevas aportaciones hace difícil estar al día. Sólo en el último año, cf. G. Greshake, «Trinitarische Ekklesiologie als Chance für die Ökumene», *Catholica (Münster)* 64 (2010), 123-138; L. Hell, «Ecclesia de Trinitate: Sinn und Grenzen eines Konzeptes», *MThZ* 61 (2010) 2-12; M. Sarot, «Trinity and church: trinitarian perspectives on the identity of the Christian community», *IJST* 12 (2010) 33-45, y las contribuciones reunidas en E. van der Borght (ed.), *The unity of the church: a theological state of the art and beyond*, Brill, Leiden-Boston 2010: C. Mostert, «The church as an echo of the triune God» (293-305); P. Wells, «Is the triune God a model for the one church?: reply to Christiaan Mostert» (307-311); G.Van Den Brink, «Trinitarian ecclesiology and the search for unity: a Reformed reading of Miroslav Volf» (313-325).